ORIGEN Y FUNDAMENTOS DEL PODER POLÍTICO

NORBERTO BOBBIO y MICHELANGELO BOVERO

enlace grijalbo



ORIGEN Y FUNDAMENTOS DEL PODER POLÍTICO

Traducción: José Fernández Santillán,
de los textos originales de Norberto Bobbio:
Il potera e il diritto
e *Il modello giusnaturalistico*,
y de Michelangelo Bovero:
Loughi classici e prostettive contemporanee su politica
y *Politica e artificio. Sulla logica de modello giusnaturalistico.*

Calz. San Bartolo Naucalpan núm. 282
Argentina Poniente 11230
Miguel Hidalgo, México, D.F.

ISBN 970-05-0322-4

IMPRESO EN MÉXICO

Indice

Prólogo

La aportación fundamental de la escuela turinesa, de la que forman parte Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, a la filosofía política occidental radica en la recuperación del pensamiento clásico y la utilización de éste para orientar el debate político contemporáneo. El profundo y sistemático conocimiento que estos profesores italianos tienen de los sistemas filosóficos de los grandes pensadores políticos les ha permitido lo mismo escribir sobre altos temas filosóficos que intervenir en las polémicas políticas.

Desafortunadamente en México se conocen más los escritos polémicos de Bobbio que los ensayos y libros de filosofía del derecho y de filosofía política. Conocemos por ejemplo *El existencialismo*, *¿Qué socialismo?* y *¿Existe una teoría marxista del Estado?*, que son estudios orientados a provocar el debate de coyuntura, pero a nuestro país no han llegado *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, *Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto*, o *La teoria delle forme di governo, Da Hobbes a Marx*, que tienen un sentido más trascendental. Pero debemos ser justos y señalar que afortunadamente el desequilibrio en el conocimiento de las obras de Bobbio en México últimamente se ha visto reducido por la traducción y publicación del *Diccionario de política* y *Ensayos sobre la ciencia política en Italia.* Toda la fuerza polémica de Bobbio radica en su solidez teórica. Mientras no se conozcan sus obras teóricas difícilmente se podrá entender el sentido de las polémicas en las que ha intervenido.

Preocupado por dar a conocer en México una imagen más completa y actual de la escuela turinesa y su importancia en la cultura política occidental, aproveché el último periodo de mis estudios dirigidos por Norberto Bobbio y su sucesor Michelangelo Bovero, para seleccionar y traducir algunos materiales de filosofía política que pudieran ser de interés en nuestro medio. Después de diversas pláticas que sostuvimos sobre el particular, Bobbio y Bovero me sugirieron trabajar sobre los cuatro ensayos que contiene el presente volumen dividido en dos partes, la primera dedicada al estudio del poder y su relación con el derecho y la política, y la segunda abocada al análisis del iusnaturalismo. La razón de la selección de estos cuatro ensayos radica en la conveniencia de precisar las diferencias y semejanzas entre la filosofía política y la filosofía del derecho, cuestión que el escrito de Bobbio *El poder y el derecho*, cubre magistralmente. Luego resultaba necesario determinar el campo de la filosofía política tanto en su perspectiva clásica como en su enfoque contemporáneo y no encontramos cosa mejor que el estudio de Bovero titulado precisamente *Lugares clásicos y perspectivas contemporáneas sobre política y poder*, que sirvió como introducción al volumen *Ricerche politiche*, que contiene ensayos sobre Kelsen, Horkheimer, Habermas, Luhmann, Foucault y Rawls. Por último, pensamos en presentar un tema específico de la filosofía política que la escuela turinesa hubiese desarrollado con particular interés. Fue así como nos decidimos por el iusnaturalismo. Ello justifica la inclusión de *El modelo iusnaturalista* de Bobbio y *Política y artificio. Sobre la lógica del modelo iusnaturalista* de Bovero.

El estudio de Bobbio sobre *El poder y el derecho* fue presentado por primera vez en una conferencia sustentada el 4 de diciembre de 1981 en Ginebra, en ocasión de la entrega del Premio Veillon. Como podrá apreciar el lector, este estudio parte de la idea de que el poder

y el derecho son las dos nociones fundamentales de la filosofía política y de la filosofía del derecho, respectivamente. Ambas filosofías distinguen el poder legítimo del poder de hecho, pero parten de puntos de vista opuestos: una del estudio del poder, otra del estudio de la norma. Tanto la teoría política como la teoría jurídica sostienen que para que el poder sea válido debe ser justificado. Bajo este enfoque Bobbio afirma que sólo la justificación hace del poder de mandar un derecho y de la obediencia un deber. La justificación transforma una relación de mera fuerza en una relación jurídica. Ninguna fuerza puede constituirse en un poder legítimo si no cuenta con el consenso libre y voluntario de quienes se someten a ella. Así pues, el único principio válido de legitimidad del poder político y jurídico es el consenso.

Destaca también en este escrito la distinción entre la legitimidad y la legalidad del poder. La diferencia, como bien anota Bobbio, está en que la legitimidad se refiere al título del poder, la legalidad al ejercicio del poder. De aquí que lo opuesto del poder legítimo sea el poder de hecho y lo contrario del poder legal sea el poder arbitrario. La legitimidad permite la distinción entre gobernantes y gobernados, la legalidad consiente la diferenciación entre el buen gobierno y el mal gobierno. En esta línea de pensamiento Bobbio llega a la brillante conclusión de que en el mundo occidental progresivamente se ha venido resolviendo el principio de legitimidad en el principio de legalidad: un poder es legítimo en la medida en que su ejercicio se apega a la ley, es decir, la legalidad no es solamente el criterio para distinguir el buen gobierno del mal gobierno sino también la clave para diferenciar el gobierno legítimo del gobierno ilegítimo. El proceso de legitimación se identifica cada vez más con el proceso de legalización. Este fenómeno ha traído como consecuencia la vinculación entre la filosofía política y la filosofía del derecho,

que son consideradas por Bobbio como dos caras de la misma moneda. No es necesario detenernos mucho para señalar que en nuestro país se han estudiado poco las semejanzas y las diferencias entre una y otra. Más bien ha habido una mutua indiferencia.

El escrito de Michelangelo Bovero *Lugares clásicos y perspectivas contemporáneas sobre política y poder*, como he señalado, abre un volumen que recogé estudios a cerca de los más destacados autores del mundo occidental, cuyas teorías son presentadas y discutidas (como se menciona en la propia contraportada de la edición original), por los mayores filósofos políticos italianos. En efecto, *Ricerche politiche* reúne escritos, además de Bobbio y Bovero, de Ceppa, Rusconi, Scamuzzi, Bodei y Veca. Desgraciadamente estos nombres son poco conocidos en nuestro país.

Bovero inicia con el argumento de que el poder es la materia y la sustancia del universo de entes llamado política. Ahora bien, el problema de la teoría política es que no existe una sino muchas maneras de concebir la relación entre la política y el poder. De la variedad de concepciones nuestro autor destaca dos: la que considera que la política debe entenderse como *conflicto* y la que sostiene que la política debe conceptualizarse como *concordia.* Las teorías de Carl Schmitt y de Karl Marx coinciden en la primera concepción a pesar de que sus preferencias políticas son totalmente opuestas, mientras que la segunda visión es propia del pensamiento de Thomas Hobbes. Así pues, el término "política" puede ser utilizado tanto para designar la contraposición como la composición de poderes, es decir, la política como *Behemoth* y la política como *Leviathan.*

Otro tema que Bovero aborda en su escrito es el referente a la diferencia del poder político de otros tipos de poder: acercándose a Weber este filósofo italiano distingue el poder político (detentador de los medios de coacción), del poder económico (detentador de los me-

dios de producción), y del poder ideológico (detentador de los medios de persuasión). Centrando nuestra atención en el poder político vemos que el solo monopolio de la fuerza física no es suficiente para caracterizarlo, una vez más es necesario que sea un poder legítimo, es decir, que tenga algún título de validez. El poder político es el poder que tiene la exclusividad y la legitimidad del ejercicio de la fuerza. En suma, el poder político es exclusivo y autorizado. Aquí radica la diferencia entre quien ejerce el poder unica y exclusivamente basado en la fuerza y quien lo ejerce legítimamente. Siguiendo esta lógica Bovero se pregunta si un poder así concentrado legítimamente no corra el riesgo de degenerar en un uso arbitrario de la fuerza. Es así como hace aparecer en su escrito uno de los temas más interesantes de la filosofía política, los *límites* al poder político, es decir, el sometimiento del poder político a normas superiores. De esta manera la legitimidad depende del respeto de los límites puestos por la ley. En este sentido, se habla de la superioridad de la norma con respecto al poder que en la historia política vemos plasmada en la positivización de los derechos naturales del hombre, en el constitucionalismo.

La teoría que fundamentó el individualismo moderno y el transcurrir del tiempo justificó los sistemas políticos constitucionales es el *iusnaturalismo.* Y aquí encontramos una estrecha relación entre la primera y la segunda parte de este libro.

Desde hace años Bobbio y Bovero han trabajado juntos el tema iusnaturalismo. Por su parte, Bobbio publicó por primera vez el ensayo *El modelo iusnaturalista* en la *Revista internazionale di filosofia del diritto*, en 1973. Este ensayo posteriormente fue reproducido con el mismo título en el libro *Società e stato da Hobbes a Marx*, publicado el mismo año y que escribieron juntos estos dos profesores. El ensayo de Bovero sobre el iusnaturalismo se enmarca plenamente dentro del enfoque ini-

ciado por Bobbio, y además contiene aportaciones novedosas.

La característica fundamental de la escuela turinesa es el análisis profundo y ordenado de los sistemas filosóficos de los clásicos, hecho que sobre todo queda de manifiesto en la parte relativa al *iusnaturalismo*. Otra característica es la precisión en el lenguaje (lo que representa una gran dificultad para el trabajo de traducción) y la férrea concatenación de los argumentos. Sugerimos al lector corroborar estas características a lo largo de la lectura.

La fuerza de los grandes pensadores políticos se deja sentir ahí donde se manifiesta, como en nuestro tiempo, la crisis de proyectualidad, para utilizar un término de moda, la "crisis de las ideologías". En tales condiciones resulta obligado remitirse a la herencia de la cultura política occidental. Es aquí donde sobresalen las escuelas de filosofía política que apoyadas en los clásicos saben dar respuestas a los grandes problemas de su tiempo. Esto es a lo que se denomina buenas teorías. Al respecto Bovero ha dicho: "Buenas teorías no son solamente las que *sigue* la realidad en su marcha caótica, buscando descifrar la suma de los efectos indeseables y leer escrupulosamente los movimientos de la historia; sino son también, y quizás sobre todo, las que *anticipan* la realidad, buscando proporcionar criterios de evaluación y orientar los acontecimientos para darles dignidad como proyectos conscientes y racionales". En ello radica la fuerza de la filosofía política.

Es necesario que en México conozcamos más profunda y sistemáticamente la filosofía política tanto en su aspecto clásico como en su visión contemporánea para fortalecer y orientar correctamente el debate interno y participar en la solución de problemas que son comunes para quienes formamos parte del mundo occidental.

JOSE FERNANDEZ SANTILLAN

Primera Parte

El Poder y el Derecho

Norberto Bobbio

En 1943 apareció el libro de Guillermo Ferrero, *Pouvoir*, que tenía como subtítulo *I geni invisibili della cittá*. El libro fue publicado en Nueva York a causa de la guerra[1], pero fue concebido y escrito en Ginebra, a donde él se asiló para evitar las persecuciones fascistas en octubre de 1930[2]. El libro fue dedicado más que al problema del poder al problema de la legitimidad, que se le presentó, con toda su novedad y actualidad mientras preparaba las lecciones sobre la revolución francesa y sobre Napoleón, para el curso de historia contemporánea que le encargó la Universidad de Ginebra[3].

Aunque él considerase que hasta entonces el problema hubiese sido ignorado, no puedo dejar de recordar que en 1922 apareció póstumamente la gigantesca obra de Max Weber, *Wirtschft und Gesellschaft*, Economía y Sociedad, que contenía la tipología de las formas

[1] En las ediciones Brentano, New York, 1943. La primera edición francesa apareció en 1945, en la "Librairie Plon" de París.

[2] Para estas y otras noticias S. Stelling-Michaud, *Guglielmo Ferrero à l'Université de Genève*, en *Guglielmo Ferrero. Histoire et politique au XIX siècle*, fascículo especial de los "Cahiers Vilfredo Pareto", Librairie Droz, Ginebra, 1966, pp. 106-129.

[3] Ferrero tuvo el primer curso en el semestre invernal de 1930-31; ver *art. cit.* en la nota 2, p. 120. En la p. 129, la lista de los cursos dados por Ferrero en la Universidad de Ginebra de 1930-1942.

de poder legítimo que se ha vuelto clásica (y aparecerá también una traducción parcial en italiano en 1934)[4], seguida en 1932 por el libro no menos conocido de Carl Schmitt, *Legalität und legitimität*. Si de una fuente, aunque indirecta, de la idea de Ferrero se puede hablar, ésta debe ser buscada en la teoría de la "fórmula política" de Gaetano Mosca, de acuerdo con el cual "en todos los países llegados a un nivel medio de cultura, la clase política justifica su poder apoyándolo en una creencia o en un sentimiento generalmente aceptados en aquella época y en aquel pueblo"[5]. Cuando debe definir de manera sintética los principios de legitimación que periódicamente han transformado un poder de hecho en un poder legítimo, Ferrero los llama "des justifications du Pouvoir, c'est-à-dire du droit de commander"[6]. La relación con la teoría de Mosca ahora se puede deducir directamente de una de las cartas publicadas recientemente en la que, comentando las *Lezioni di storia delle dottrine delle istituzioni politiche* de su amigo, presentadas en 1934, se expresa en estos términos: "Me parece que también la teoría de la *fórmula política* tenga necesidad de ser reforzada. Yo substituiría esta expresión un poco neutra, por otra más vigorosa: *principio de legitimidad*". Por lo tanto precisa: "Entre los negros del Africa o los bárbaros, el hecho y el derecho pueden coincidir: quien detenta los instrumentos materiales del poder está consi-

[4] En el volumen *Política ed economía*, a cargo de R. Michels, en la "Nuova collana di economisti stranieri ed italiana", UTET, Turín, 1934, fueron traducidas varias páginas de la sociología del poder y de manera especial del poder carismático, con el título *Carismatica e i tipi del potere*, pp. 179-262 (trad. de V. Forzoni Accolti).

[5] G. Mosca, *Storia delle dottrine politiche*, Laterza, Bari, 8a. edición, p. 297.

[6] *Pouvoir*, edit. fra. cit., p. 18.

derado como investido del derecho de mandar. A medida que un pueblo se civiliza, el hecho de poseer los instrumentos del poder no basta; es necesario haberlos adquirido observando ciertas reglas y principios, que confieren el *derecho*, universalmente reconocido de gobernar"[7]. La razón de esta premisa es la siguiente: como se ha dicho, los principios de legitimidad tienen, según Ferrero, la función de transformar una relación de fuerza en una relación de derecho. Pues bien, el tema que pretendo afrontar es precisamente éste: la relación, o mejor dicho, las diversas formas de relación, entre el derecho y el poder.

Poder y derechos son las dos nociones fundamentales de la filosofía política y de la filosofía jurídica respectivamente. Habiendo comenzado mi enseñanza universitaria con la filosofía del derecho y habiéndola concluido con la filosofía política, he tenido que reflexionar más sobre el nexo entre las dos nociones de lo que generalmente les haya sucedido a los escritores políticos, que tienden a considerar como principal la noción del poder, o a los juristas, que tienden a considerar primordial la noción del derecho. Y en cambio una reclama continuamente a la otra. Son, por decirlo así, dos caras de la misma moneda. Entre escritores políticos y juristas, el contraste implica cuál de esta moneda sea el *frente* y cuál el *reverso:* para los primeros el *frente* es el poder y el *reverso* el derecho, para los segundos es lo contrario.

Este contraste depende del distinto punto de vista desde el que los unos y los otros observan el mismo fenómeno y del interés de investigación que los mueve: para el filósofo de la política el problema principal es el de la distinción entre poder de hecho y poder de dere-

[7] *Carteggio*, cit., p. 454. Ver nota 3.

cho; para el filósofo del derecho en cambio, el problema principal es el de la distinción entre norma válida y norma eficaz. Lo que quiere decir que uno parte de la consideración de un poder sin derecho para llegar sólo en un segundo momento a ponerse el problema del poder que asegure la efectividad. Es verdad que el poder sin derecho es ciego y el derecho sin poder queda vacío, pero también es verdad que la teoría política no puede dejar de tomar en consideración primeramente el nulo poder, independientemente de los llamados principios de legitimidad, es decir, de las razones que lo transforman en un poder legítimo, así como la teoría jurídica no puede dejar de tomar en consideración el sistema normativo en su conjunto, como una serie de normas una a otra vinculadas según un cierto principio de orden, independientemente del aparato de la fuerza predispuesto para su actuación.

Para ilustrar esta diversidad de puntos de vista recurro a dos ejemplos autorizados, a dos autores que han dado algunas de las mayores contribuciones, uno a la teoría política, y otro a la teoría jurídica, Max Weber y Hans Kelsen. Como es conocido, la teoría política de Weber parte de una distinción fundamental, la distinción entre poder de hecho *(Macht)* y poder de derecho *(Herrschaft)*, y llega a la célebre tipología de las formas de poder legítimo. Al contrario, la teoría normativa de Kelsen parte de la distinción entre validez de las normas específicas y eficacia del ordenamiento jurídico en su conjunto, y llega, especialmente en la obra póstuma, *Allgemeine Theorie der Normen*, publicada en 1979, a ponerse con especial relevancia el problema del poder jurídico *(Rechtsmacht)*, cuya solución permite observar el ordenamiento jurídico no sólo desde el punto de vista del *Sollen* (deber) sino también desde el punto de vista del *Sein* (ser). En un cierto sentido se puede decir que Weber y Kelsen llegan a la misma conclusión, a la conclusión de que el poder legítimo se distingue del poder

de hecho en cuanto a un poder regulado por normas, pero partiendo de dos puntos de vista opuestos, el primero de la noción del poder que tiene necesidad de ser regulado para volverse legítimo, el segundo de la noción del ordenamiento normativo que tiene necesidad de la fuerza para volverse efectivo.

Aunque las dos nociones de legitimidad y de efectividad pueden parecer mutuamente contrastantes, y entren en escena en dos momentos diferentes, una cuando se trata de explicar el paso del poder de hecho al poder de derecho, otra cuando se trata de explicar el paso de la validez de la norma a la eficacia del ordenamiento en su conjunto, están estrechamente vinculadas por lo menos durante un largo periodo de la historia del pensamiento político. En efecto hay una muy consistente tradición del pensamiento político y jurídico por la cual un poder es tanto más legítimo en cuanto es más efectivo, y la efectividad viene introducida, para probar, para explicar o incluso para justificar la legimidad del poder. Aquí tomo en consideración también dos ejemplos clásicos de teóricos del Estado identificado con el poder soberano, uno de un escritor político, Jean Bodin, otro de un jurista, John Austin. Cuando Bodin define la soberanía, no se limita a decir que para ser soberano el poder debe ser absoluto (en el sentido de *legibus solutus*), sino agrega que debe ser también *perpetuo.* Una banda de pillos que ocupa un poblado y obliga a los habitantes a entregar sus pertenencias bajo la amenaza de recurrir a la fuerza, no tiene un poder legítimo, no porque no sea absoluto, sino porque presumiblemente no está destinado a durar. Lo mismo se puede decir de un grupo de terroristas o de guerrilleros, que ocupan temporalmente un territorio e imponen su ley.

Según Austin, que define el poder soberano como poder independiente en el sentido de que no está sometido, a diferencia de todos los demás poderes, a un poder

superior, este carácter de la independencia es necesario pero no suficiente: para que se pueda hablar de un poder soberano es necesario que éste sea "habitualmente obedecido". Lo que es otra manera, una manera propia del lenguaje jurídico, de decir que un poder es legítimo sólo en cuanto es también efectivo.

Regreso a Weber y a Kelsen. Es doctrina bien conocida que para el fundador de la teoría pura del derecho un ordenamiento jurídico es válido solamente si es también efectivo, y que la efectividad se resuelve en el hecho de que la mayor parte de las normas de este ordenamiento son (*im grossen und ganzen*) observadas o hechas observar. Si acaso vale la pena agregar que también en Kelsen se aprecia muy bien que el problema crucial, el verdadero y propio *experimentum crucis* de toda teoría positivista del derecho, es el descubrimiento de un criterio que permita distinguir un ordenamiento jurídico de una banda de pillos, el mandato del legislador de la intimidación del bandido, "o la bolsa o la vida". La solución del problema no ofrece dificultades particulares para un iusnaturalista, y en general para cualquiera que haga depender la validez del ordenamiento de su apego a principios éticos, para cualquiera que considere que una norma para ser válida debe ser también justa. ¿Pero para un positivista, es decir, para el que considera que no existe otro derecho que el derecho positivo, esto es, el derecho puesto por una autoridad que logra hacerlo respetar recurriendo en última instancia a la fuerza?, ¿para una teoría que considera que el derecho es ni más ni menos un ordenamiento coactivo (*Zwangsordnung*), una organización de la fuerza (*Organization der Macht*)? ¿Cómo? ¿Una banda de pillos no es un ordenamiento coactivo, no es una organización de la fuerza? Kelsen regresa frecuentemente sobre este tema también, y con más amplitud, en la obra póstuma: la conclusión es una vez más tajante, si bien alcanzada a través de la enunciación de la norma fundamental. La

banda de pillos no tiene como presupuesto, o como fundamento de validez de su ordenamiento completo, la norma fundamental "*porque* o más exactamente *si* este ordenamiento no tiene ya la eficacia continua, sin la cual no se presupone alguna norma fundamental que a ella se refiera o que en ella se funde la validez objetiva"[8].

Menos conocido que este criterio de la continuidad o de la perpetuidad del poder está presente también en Weber, quien es el artífice de la más conocida tipología de las formas de poder legítimo, de las cuales solamente una, el poder tradicional, puede ser interpretada como una reducción de la legitimidad a la duración del dominio. En uno de los diversos fragmentos en los cuales Weber enuncia la tesis de que el grupo político no puede ser definido por medio del contenido o el objetivo de su acción porque no hay contenido u objetivo que no pueda referirse a sí mismo, observa que un contenido mínimo es el de garantizar el dominio de hecho sobre el territorio de modo "permanente" (*in der fortgesetzten Sicherung*). Poco más adelante precisa que la comunidad política se distingue de otras formas de comunidad "solamente por el hecho de su existencia particularmente durable (*nachhaltig*) y evidente", y contrapone la pura acción ocasional de una comunidad "al carácter permanente de una asociación institucional"[9]. En otra parte: "Un grupo de poder debe ser llamado grupo político en la medida en que su subsistencia y la validez de sus ordenamientos dentro de un determinado territorio con límites geográficos determinados vengan garantizadas continuamente (*continuierlich*) mediante la utilización y

[8] H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, 2a. edición, Deuticke, Wien, 1960, p. 49 (trad. it. Einaudi, Turín, 1966, p. 61).

[9] M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, a cargo de J. Winckelmann, Mohr, Tübingen, 1976, vol. II, 515 (trad. it. a cargo de P. Rossi, Edizioni di Comunità, Milán, vol. II, pp. 204-205).

la amenaza de una coerción física"[10]. Con esto no quiero decir que Weber confunda la legitimidad con la perpetuidad del poder: no todo grupo político por el solo hecho de ser político es también legítimo. Si él define el Estado, como es conocido, como el detentador del monopolio de la fuerza legítima, y no sólo de la fuerza, significa que la sola fuerza no es suficiente pues es necesario que la fuerza sea acompañada o precedida de razones tales de su ejercicio que hagan de la obediencia de los destinatarios del poder no una pura y simple observancia externa sino una aceptación interna. En el fragmento más citado sobre el tema, Weber define los diferentes fundamentos de legitimidad como justificación interna (*innere Rechtsfertigung*) de la obediencia, y en otra parte afirma que tanto en los gobernados como en los gobernantes el dominio debe ser observado internamente (*innerlich gestutzt*)[11]. Pero en el complejo e intrincado sistema conceptual de Weber el criterio de la legitimidad no elimina totalmente el de la perpetuidad, aunque la perpetuidad vale no tanto como fundamento sino como la prueba de legitimidad. ¿Es posible concebir, en el sistema weberiano, un poder legítimo que no tenga la continuidad que caracteriza al grupo político? En otras palabras: ¿cuál es la razón de la legitimación a la que tiende todo detentador del poder si no es a la aseguración de una mayor duración del propio dominio?

Me doy cuenta de que el resaltar la estrecha vinculación entre proceso de legitimación y continuidad del ejercicio del poder, entre las dos nociones de legitimidad y de efectividad puede aparecer como una de las muchas maneras de borrar la distinción entre el derecho y el

[10] *Op. cit.*, vol. I, p. 29 (trad. it. vol. I, p. 53).

[11] M. Weber, *Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft* (1922), ahora en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen, 1973.

hecho, y por lo tanto de hacer imposible la distinción entre un ordenamiento jurídico y una banda de pillos. Pero no es así. Es un error, considerar que la continuidad y la duración en el ejercicio de un poder sean un mero hecho. Son hechos en los cuales el objeto de la observación son acciones humanas, en la terminología weberiana, "dotadas de sentido" (*sinnhaft*), y como tales dignas de ser interpretadas según su sentido. Así como no es un mero hecho el que el devenir del tiempo tenga como efecto la prescripción porque presuponga en el titular del derecho prescrito la renuncia a ejercerlo y en el sujeto a favor del cual corre la prescripción la intención de adquirirlo: tanto el uno como el otro, en cuanto comportamientos dotados de sentido, no pueden ser observados solamente como un hecho natural, sino que deben ser "entendidos" (en el sentido del *verstehen* weberiano). Ni es un hecho la consuetudinariedad como fuente del derecho porque los comportamientos que la constituyen son capaces de producir una norma jurídica, y en cuanto tales obligatorios solamente si son acompañados de la intención de comprometerse (lo que los juristas han llamado *opinio iuris seu necessitatis*). La duración y la continuidad del ejercicio de un poder sobre un determinado territorio no son de igual manera un mero hecho por la misma razón: constituidas por una miríada de comportamientos orientados hacia la obediencia o a la aceptación de las normas emanadas de las diversas autoridades a las que la constitución atribuye el poder de producir normas obligatorias, ellas tienen que ser interpretadas, tienen que ser "entendidas" (*verstehen*), según el sentido que a ellas dan estos comportamientos, los cuales también pueden tener las más diversas motivaciones.

La mejor prueba de que legitimidad y efectividad son interdependientes está en el proceso inverso al de la legitimación, es decir, en el proceso por medio del cual un determinado poder pierde la propia legitimidad.

Sin necesidad de ulteriores comentarios aparece inmediatamente evidente la analogía entre des-suetudinariedad y des-legitimación. Se puede discutir si la legitimación de un poder dependa únicamente de la obediencia habitual o del hecho de que las normas emanadas de él vengan preponderantemente observadas o hechas observar. No se puede poner en duda que la desobediencia habitual o la inobservancia general de las normas constituyen, para quien detenta el poder, una de las razones principales de la pérdida de legitimidad, aunque no basta en todo caso la no efectividad (por ejemplo en el caso de ocupaciones temporales de un territorio de parte del enemigo) para transformar un poder legítimo en un poder ilegítimo. ¿Pero por qué no basta? Porque, una vez más, la no efectividad no es un mero hecho observable como se percibe un hecho natural, sino es la consecuencia de una serie de comportamientos motivados, a cuya motivación es necesario remitirse para juzgar en un determinado momento histórico el grado de legitimidad de un poder.

Una vez más, el considerar la legitimidad desde el punto de vista de la efectividad, o, lo que viene siendo lo mismo, la ilegitimidad desde el punto de vista de la no efectividad, no quiere reducir el derecho al hecho, más bien quiere decir considerar respectivamente la efectividad y la no efectividad como un banco de prueba de la capacidad de un poder para desarrollar la propia función que es ante todo la de proteger a los individuos que se le confían de los enemigos internos y externos. Creo que fue Hobbes el primer escritor político que sostuvo que la obligación política hacia el soberano se disuelve no sólo por el abuso de poder (es el caso clásico del tirano) sino también por defecto de poder. Un estudioso contemporáneo, que ha dedicado una parte de sus reflexiones sobre el poder al problema de la legitimidad, Niklas Luhmann, ha observado que en los sistemas políticos de las sociedades más avanzadas y por lo tanto

más complejas, se advierte el peligro no tanto del demasiado poder, sino del "demasiado poco" poder que se manifiesta en la incapacidad del gobierno para satisfacer las crecientes expectativas que nacen de la sociedad en cuanto es más libre y económicamente desarrollada[12]. De esto deriva una situación de legitimación pasiva, que ya Ferrero había identificado y llamado "cuasi-legitimidad", y que Luhmann ubica en las posiciones de apatía y de fatalismo. También de esto puede derivar una situación de verdadera y propia deslegitimación, que se manifiesta en los fenómenos de la desobediencia civil o incluso de la resistencia activa (como el terrorismo).

Independientemente de las diversas soluciones que sean dadas al problema del fundamento de la legitimidad, es un hecho que se recurre a la noción de legitimidad para justificar el poder. El poder tiene necesidad de ser justificado. Es un principio general de la filosofía moral que lo que tiene necesidad de ser justificado es la mala conducta no la buena. No tiene necesidad de ser justificado quien desafía a la muerte para salvar a un hombre en peligro; de esto tiene necesidad quien lo ha dejado morir. Aunque el poder no siempre presenta su cara "demoniaca", para retomar el tema del célebre libro de Gerhard Ritter, es considerado por quien lo sufre como un mal. Introduciendo el tema de los principios de legitimidad el mismo Ferrero escribía: "Parmi toutes les inégalités humaines, aucune n'a autant besoin de se justifier devant la raison, que l'inégalité établie par le pouvoir"[13]. Sólo la justificación, cualquiera que esta sea, hace del poder de mandar un derecho y de la obediencia un deber, es decir, transforma una relación de mera fuerza en una relación jurídica. Rousseau escribió: "Le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours

[12] N. Luhmann, *Potere e complessita sociale*, Il Saggiatore, Milán. 1979, p. 240.

[13] *Pouvoir*, cit., p. 27. En francés en el original (n.t.).

le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir"[14]. Esta afirmación es el presupuesto del que parte el *Contrato social*, que puede ser interpretado como una de las más célebres teorías de la legitimación a través del consenso. Efectivamente el capítulo siguiente comienza con estas palabras: "Puisqu'aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable, et puisque la force ne produit aucun drôit, restent donc les conventions pour base de toute autorité légitime parmi les hommes"[15].

El debate secular sobre los principios de legitimación sólo toma un aspecto del complejo problema de la relación entre poder y derecho. Existe otro aspecto de la relación entre poder y derecho que ha suscitado un debate no menos secular y que merece ser considerado; se trata del problema de la legalidad del poder. Entre legitimidad y legalidad existe la siguiente diferencia: la legitimidad se refiere al título del poder, la legalidad al ejercicio. Cuando se exige que el poder sea legítimo se pide que quien lo detenta tenga el derecho de tenerlo (no sea un usurpador). Cuando se hace referencia a la legalidad del poder, se pide que quien lo detenta lo ejerza no con base en el propio capricho, sino de conformidad con reglas establecidas (no sea un tirano). Desde el punto de vista del soberano, la legitimidad es lo que fundamenta su derecho; la legalidad es lo que establece su deber. Desde el punto de vista del súbdito, al contrario, la legitimidad es el fundamento de su deber de obedecer; la legalidad es la garantía de su derecho de no ser oprimido. Todavía más: lo contrario del poder legítimo es el poder de hecho; lo contrario del poder legal es el poder arbitrario.

Mientras el recurso a los principios de legitimidad

[14] En francés en el original (n.t.).

[15] En francés en el original (n.t.).

sirve para dar una justificación a la existencia de los gobernantes y de los gobernados, la utilización del principio de legalidad sirve para distinguir el buen gobierno del mal gobierno. También este es un tema recurrente en la historia del pensamiento político, una historia que puede comenzar a partir de uno de los más célebres fragmentos de Solón que distingue la *eunomia* de la *disnomia:* buen legislador no es sólo quien da buenas leyes a su pueblo, sino también quien respeta las leyes que él mismo dio. Es un principio consagrado en una larga tradición que el buen gobierno es el de quien gobierna con base en las leyes. Es ejemplar un texto de Aristóteles que pone el problema en forma de dilema: "¿Es más conveniente ser gobernados por el mejor hombre o por las mejores leyes?" Aristóteles formula a favor del segundo punto una máxima destinada a tener gran éxito: "La ley no tiene pasiones que necesariamente se encuentran en todo hombre"[16]. Sea por su origen, en cuanto derivada inmediatamente de la naturaleza, o mediatamente por la tradición o por la sabiduría del gran legislador, sea por su duración en el tiempo, la ley queda como el depósito de la sabiduría popular o de la sabiduría civil que impide los cambios bruscos, las prevaricaciones de los potentes, el arbitrio del "sic volo sic iubeo". El contraste entre las pasiones de los hombres y el desapasionamiento de las leyes es el fundamento de la identificación de la ley con la voz de la razón que es el principio y el fin de la teoría del derecho natural de la antigüedad hasta nuestros días.

Se debe sobre todo a la monumental historia del pensamiento político medieval de los hermanos Carlyle la tesis amplia y doctamente documentada de que en la teoría y en la práctica de los gobiernos del siglo IX al siglo XIII dominó el principio de la supremacía de la ley sobre el rey, de la que deriva el deber del detentador del

[16] Aristóteles, *Política*, 1276 a.

poder supremo de gobernar de acuerdo con las leyes, deber que se resume en el juramento de rito en el momento de subir al trono de "servare leges". El principio es enunciado en el *De legibus et consuetudinis Angliae* de Henri Bracton, en un texto que asumirá casi forma y fuerza de regla y al que se reclamarán en los años de la guerra civil, en los umbrales de la edad moderna, tanto los partidarios del rey contra el parlamento como los partidarios del parlamento contra el rey: "Ipse autem rex non debet esse sub homine, sed sub deo et sub lege, quia lex facit regem". Y poco más adelante: "Non est enim rex ubi dominatur voluntas et non lex". En este breve fragmento, el principio de legitimidad y el principio de legalidad se encuentran y se refuerzan mutuamente. El rey debe estar sometido a la ley en virtud del principio de legalidad porque es la ley que hace del rey el detentador del poder legítimo.

Durante siglos la subordinación del rey a la ley tiene el valor de un principio moral o religioso. Con objeto de que tal subordinación adquiera la misma fuerza constrictiva que posee la ley del soberano sobre el ciudadano común y corriente es necesario aquel largo y sinuoso proceso de transformación de las relaciones entre gobernantes y gobernados a través del cual las relaciones reguladas por el derecho natural, o bien por pactos formalmente entre iguales pero de hecho entre desiguales, se transforman en derechos positivos regulados por constituciones escritas que tienen la fuerza de leyes fundamentales, o bien, como en el caso inglés, por una constitución no escrita pero consolidada por la práctica secular. La antigua idea de que el gobierno de las leyes es mejor que el gobierno de los hombres ha encontrado su plena validez en la teoría y en la práctica del constitucionalismo en el que se han inspirado y en el que se rigen los regímenes democráticos. El estado de derecho que de ello ha derivado es, en su expresión más simple, la forma institucional asumida por el "gobierno de las

leyes" (*rule of law*) contrapuesto al "gobierno de los hombres". Gobierno de las leyes que significa tanto gobierno de acuerdo con las leyes, o sea en los límites impuestos por leyes preestablecidas, como gobierno mediante las leyes, es decir, a través de normas generales válidas para toda la colectividad, y sólo excepcionalmente mediante disposiciones y decretos válidos para grupos particulares o peor para individuos específicos (los llamados privilegios).

La idea del gobierno de las leyes está tan arraigada en la teoría política y jurídica del occidente y en la conciencia de los ciudadanos de las sociedades democráticas que ha tenido un efecto sorprendente sobre la misma doctrina de la legitimidad del poder, que es el tema sobre el cual deseo detenerme todavía brevemente a manera de conclusión. El efecto al que me refiero ha consistido en la resolución del principio de legitimidad en el principio de legalidad, en otras palabras en la eliminación de los dos diferentes niveles sobre los que se ha puesto tradicionalmente el problema de la relación entre poder y derecho, el nivel del título justo y el del ejercicio correcto del poder, dos niveles con base en los cuales se podía concebir un poder legítimo que no respetara la legalidad (el tirano *ex parte eencitii*) y un poder respetuoso de la legalidad pero no legítimo (el tirano *ex defectu tituli*); es decir, en el supuesto de que un poder es legítimo en cuanto y en la medida en que es legal, y por lo tanto en la afirmación de que la legalidad no es solamente el criterio para distinguir el buen gobierno del mal gobierno sino también el criterio para distinguir el gobierno legítimo del ilegítimo.

Para aclarar este punto regreso una vez más a los dos autores de los que he partido, Weber y Kelsen. Y a ellos regreso en la conclusión precisamente porque son los dos autores de quienes he tomado a lo largo de mis estudios, en el campo de la teoría política y en el de la teoría jurídica respectivamente, las más vivas y durade-

ras sugestiones[17]. Como se sabe, de las tres formas de poder legítimo descritas por Max Weber, la última, la que corresponde a la formación del Estado moderno, es el poder racional y legal. Ahora bien la característica del poder racional y legal es que su principio de legitimidad es el mismo ejercicio del poder de conformidad a las leyes establecidas. En cuanto tal esta tercera forma de poder legítimo se distingue de las otras dos por su impersonalidad: mientras que en el caso del poder tradicional se obedece a la persona del señor y en el caso del poder carismático se obedece a la persona del jefe, en el caso del poder legal el ciudadano obedece al ordenamiento impersonal establecido legalmente y a los individuos propuestos por él en virtud de la legalidad formal de las prescripciones y en el ámbito de éstas. Como para Weber solamente se puede hablar de poder legítimo cuando los gobernados por su mismo deseo asumen el contenido del mandato como máximo de su acción, se debe deducir que cuando se presente una situación en la que el ciudadano obedece al mandato de quien detenta el poder sólo en virtud de la legalidad formal de las prescripciones, la legitimidad de este poder se resuelve completamente en la legalidad de su ejercicio.

Por lo que respecta a Kelsen es bastante conocida la importancia que tiene en la construcción de su sistema la norma fundamental. No pretendo ni por asomo detenerme en el debate, frecuentemente confuso y estéril, que esta noción ha suscitado. Me limito a decir que para Kelsen la norma fundamental tiene la función de transformar el poder en derecho. ¿Qué cosa significa esta definición? Significa que si no se presupone una norma que cierre el sistema, en otras palabras si no se presupone que el sistema jurídico esté cerrado por una norma,

[17]Me he detenido con más amplitud sobre la relación entre Weber y Kelsen en el artículo *Max Weber e Hans Kelsen*, en "Sociologia del diritto", VIII, 1981, pp. 135-154.

antes que por el poder soberano, la relación entre el que manda y el destinatario del mandato queda como un poder de hecho, una pura relación de fuerza.

En otras palabras, la norma fundamental, que permite considerar todos los poderes que son ejercidos en los diversos niveles internos del mismo ordenamiento como poderes jurídicos, funge como criterio de legitimidad y cumple esta función en un contexto histórico en el cual el proceso de legitimación del poder estatal progresivamente se ha venido identificando con el proceso de legalización del ejercicio del poder en todos los niveles, hasta el último nivel, que es el del poder constituyente.

Aunque Kelsen siempre haya rechazado toda interpretación ideológica de su teoría, me parece indudable que la elaboración de una teoría normativa del derecho, llevada a sus extremas consecuencias, como la kelseniana, no podía darse más que en un contexto histórico en el cual se había venido afirmando la doctrina y la práctica del estado de derecho. En un cierto sentido la teoría pura del derecho puede ser interpretada como la formalización, si bien inconsciente, de la doctrina del estado de derecho, de una doctrina en la que, repito, el poder es más legítimo en cuanto más es ejercido, desde los niveles inferiores hasta el último nivel, de conformidad con normas preestablecidas y presupuestas.

Tomando a la letra estas consideraciones se diría que la noción de legitimidad es inaferrable y se resuelve, o mejor dicho se disuelve siempre, en la de la efectividad y de la legalidad. Pero esta no es mi conclusión. Ni la efectividad ni la legalidad agotan el proceso de legitimación del poder. Esto lo saben muy bien los gobernantes que jamás se contentan con establecer el propio poder solamente sobre la duración o sobre el respeto de la ley, sino que para obtener la obediencia de la que tienen necesidad se reclaman a valores como la libertad, el bienestar, el orden, la justicia. Saben muy

bien que, para retomar el célebre dicho de San Agustín, *remota iustitia*, no hay alguna diferencia entre Alejandro el Grande y el pirata. Pero llegados a este punto se buscaría inútilmente una respuesta permaneciendo en los límites de la relación entre el poder y el derecho. Son límites que no he querido rebasar a propósito aun sabiendo que más allá se abre el interminable y en parte inexplorado campo de los principios de legitimidad que Ferrero había llamado con razón "les génies invisibles de la cité". Subrayo la palabra "invisible". Yo he permanecido en los límites de lo que se ve, de lo que han visto los maestros del pensamiento jurídico y político a los que me he referido constante y respetuosamente.

Lugares Clásicos y Perspectivas Contemporáneas Sobre Política y Poder

Michelangelo Bovero

1. *Política y poder*

Política y poder forman un binomio inescindible. El poder es la materia o la substancia fundamental del universo de entes que llamamos "política".

Alrededor de este tipo de afirmaciones probablemente existe un amplísimo acuerdo, casi un *consensus humani generis*. Pero se trata de un acuerdo ficticio, de un consenso aparente: y no tanto porque las más diferentes concepciones del mundo humano puedan compartir la idea de una inherencia genérica del "poder" a la "política", como más bien porque no hay una única manera de concebir la mencionada inherencia genérica. Tomando en consideración la historia de las doctrinas, y también los discursos del habla común, parecen encontrarse mezcladas, y frecuentemente confundidas, *dos* ideas o nociones generales de política, cada una de las cuales corresponde precisamente a una diferente manera de conjugar política y poder.

Cuando nos sucede referir o ver referida la categoría política a una pluralidad de centros de poder y a sus relaciones, y estas son consideradas esencialmente como relaciones de fuerza, unas veces permanentes, otras veces variables, modeladas por episodios de resistencia

y rendimiento, de rebelión y sumisión, la idea de política que viene delineada es la idea de un *conflicto*, más aún del conflicto extremo, incorregible o antagonista cuyo éxito no coincide jamás con una verdadera solución, con una superación de la contradicción original, sino con el cristalizarse de ésta en la forma de imposición. Teorías divergentes por muchos aspectos, y a veces opuestas en la preferencia de valores, condividen esta referencia inmediata, aunque conceptualizada de muchas maneras, de la noción de política referida a la contraposición y a la lucha, y/o a la dominación y a la imposición del dominio del más fuerte. Sin tener que recurrir a las clásicas figuras de Trasímaco o de Maquiavelo, puede ser interesante resaltar que sobre el mismo plano de esta noción genérica, aunque a distancia notable, se encuentran la posición de Marx, quien piensa como "político" el campo de la lucha de clases, y la posición de Carl Schmitt, quien circunscribe como político el campo de la relación amigo-enemigo[1].

La exitosa fórmula de Carl Schmitt puede ser considerada paradigmática; pero ha sido quizás Michel Foucault, modificando una célebre afirmación de Clausewitz, quien ha encontrado la fórmula que expresa mejor esta primera idea general de política: *la política es la continuación de la guerra por otros medios*[2]. De frente a ésta, no puedo presentar una fórmula más adecuada para expresar la *otra* idea general de política, sino la de la primera ley natural fundamental de Hobbes: *se debe buscar la paz*[3]. Y desde el punto de vista de Hobbes es la

[1] Esta colocación sobre el mismo plano quizás puede explicar cómo son posibles ciertos saltos (muy largos y quizás. . . mortales) de una a otra posición.

[2] En la traducción italiana (Milán, Feltrinelli, 1978) de *La volonte de savoir* (Paris, Gallimard, 1976) la fórmula es: "la politica é la guerra continuata con altri mezzi" (p. 83).

[3] Cf. Th. Hobbes, *De cive*, II, en *Opere politiche*, a cargo de N. Bobbio, Turín, Utet, 1971, p. 98.

condición de paz la que aparece propiamente como "política"; la salida del estado de guerra, debido a la contraposición de las fuerzas y de los poderes particulares, se da a través de la institución del poder *super partes*, precisamente el poder *político*, y por tanto coincide con el ingreso en la sociedad civil (donde civil, de *civitas*, recordémoslo una vez más, significa política). Mientras que en la perspectiva anterior el campo de la política es inmediatamente el del conflicto, en esta perspectiva el campo de la política se abre más allá del conflicto, con la conjugación de las múltiples fuerzas contrapuestas en la unidad del poder común. En otras palabras, en el primer caso, "política" es propiamente la contraposición, en el segundo caso, "política" es propiamente la composición.

La idea de política que viene delineándose en este caso es la idea de un *orden* colectivo, de una organización de la convivencia mediante reglas o normas imperativas emanadas del poder que "representa" la misma colectividad, y que impide la disgregación oponiéndose al resurgimiento de conflictos extremos. También esta idea subyace en muchas diferentes teorías políticas: más aún me parece condividida, por encima de las infinitas divergencias, por la mayor parte de los clásicos del pensamiento político. Quizás porque el mismo origen del nombre "política" de *polis*, aristotélicamente la comunidad de los ciudadanos, aparece más bien ligado a esta noción y no a la precedente.

2. *Behemoth y Leviathan*

Parece pues que en el lenguaje común y en el especializado se presentan dos nociones de política que no son conciliables en una unidad: la política como conflicto o contraposición, y la política como orden o composición; pero también podríamos decir, utilizando la

imagen de los monstruos bíblicos, tan querida por Hobbes, la política como Behemoth y la política como Leviathan.

De frente a esta duplicidad de nociones se presentan espontáneamente algunas preguntas importantes: cómo es posible esta misma duplicidad, y cuál es el origen de esta duplicidad; preguntas a las que estaría fuera de lugar tratar de dar aquí una respuesta. Asimismo no creo que tenga sentido preguntarse cuál de las dos ideas de política corresponda mejor a la "realidad" de la política como nos viene testimoniada por la experiencia. Ante todo porque no me parece que la distinción entre las dos nociones comunes de política coincida con la distinción, que habitualmente se hace, entre concepción realista y concepción idealista de la política. No por mera casualidad entre quienes sostienen la segunda idea (política como composición) he indicado el nombre de Hobbes, pensador al que no se puede reprochar ciertamente una visión idílica de las cosas humanas. En suma, para ser "realistas" no es indispensable identificar la política con el antagonismo, sobre todo porque la diferencia entre las dos nociones más bien parece consistir en el hecho de que el mismo nombre, "política", viene referido a campos diferentes —de ahí que la frecuente mezcla de tales nociones no puede sino producir muchas ambigüedades. En este sentido, lo que es entendido como político en base a la primera noción más bien resulta no-político en base a la segunda, y viceversa. De un lado la situación de conflicto extremo como se da en la relación amigo-enemigo, que desde el punto de vista de Carl Schmitt es la contraposición "política" por excelencia, se presenta desde el punto de vista de Hobbes como la situación no-política por excelencia, el estado de naturaleza; de otro lado, la superación de la contraposición, vista por Hobbes en la situación política, se presenta en cambio, donde sea juzgado una superación no ilusoria, como por ejemplo es vista

por Marx en la sociedad sin clases, como la salida del campo de la política. Es verdad que en este último caso la contraposición aparece como no-política en cuanto está referida a la imagen de un orden colectivo al que son extrañas las relaciones de poder. Lo que queda claro de los dos puntos de vista es el vínculo entre política y poder; pero lo que precisamente cambia es el modo en que es concebido tal vínculo: en un caso la noción de poder está conectada a la contraposición, en el otro está conectada a la composición.

Si del nivel de las nociones generales y de los tentativos de definición bajamos a un nivel más cercano al sentido común, la contradicción entre las dos ideas de política parece atenuarse; o mejor dicho, aparece como una diferencia de perspectiva sobre el mismo campo por los límites imprecisos en los que se mueven o actúan los grupos humanos. Cada una de ellas considera relevantes y elige como propiamente "políticos" ciertos fenómenos con respecto a otros, y tiende a interpretar los segundos a la luz de los primeros. En una perspectiva prevalece una consideración, por decirlo así, "externa" del grupo, que es visto en una relación de desafío abierto o latente con otros grupos: se puede agregar que en esta situación, siempre próxima al estado de necesidad, ética y política necesariamente divergen. En la otra perspectiva predomina una consideración "interna" del grupo, que es visto en relación con los miembros, a los que les son impuestas reglas para la convivencia: en este caso ética y política de diversas maneras pueden coincidir aunque no convergen necesariamente. Para el sentido común, no hay duda de que las declaraciones de guerra y los tratados de paz son igualmente actos "políticos". De qué parte esté la esencia de la política, es una cuestión que no se resuelve, admitiendo que pudiera resolverse, recurriendo a la experiencia. La solución que cada uno puede dar depende de su visión del mundo.

3. *Mandato y obediencia*

Como se ha observado el origen del nombre "política" parece especialmente vinculado a la idea de la "composición" o cohesión de una colectividad, del grupo como independiente, y sobre esta idea constantemente han regresado a reflexionar casi todos los clásicos cuando han querido definir los primeros principios de su saber "político". Por lo tanto, para encontrar algún punto sólido de referencia conviene repasar rápidamente algunos puntos de la "lección de los clásicos".

En el tercer libro de la *Política*, Aristóteles inicia preguntándose ¿qué es la *polis*? Y comienza por considerar que "la actividad del hombre político y del legislador versa en torno a la *polis*. Y la constitución (*politeía*) en una determinada organización de personas que habitan la *polis*". Más adelante presenta la siguiente consideración: "¿Cuándo es que la *polis* se debe decir "la misma" o "no la misma sino diferente"?... Cuando la misma población habita el mismo lugar quizás es necesario decir que la *polis* es la misma hasta que los habitantes son de la misma raza... o también es necesario decir que los hombres son los mismos... ¿pero que sin embargo la *polis* es diferente? En realidad si la *polis* es una comunidad, y es una comunidad de ciudadanos participantes de una constitución (*politeía*), cuando la constitución se vuelve específicamente diferente y disímil, parece que necesariamente también la *polis* no es ya la misma"[4]. ¿Qué cosa es pues la *politeía*, la politicidad de la *polis*? Es el *constituirse* en un *orden* determinado que se impone a los miembros particulares y los organiza en la unidad de una identidad colectiva. ¿Pero de qué manera? O más bien: ¿en qué cosa consiste la constitución del orden colectivo, la politicidad? Es conocido: para Aristóteles consiste en la *táxis tón archón:* "La

[4] Aristóteles, *Politica*, III, 1274 b, 1276 a-b.

constitución (*politeía*) es el ordenamiento de las diversas magistraturas de una *polis*, y especialmente de la que es soberana: en efecto soberano es en cualquier lugar el gobierno (*políteuma*) de la *polis*"[5]. Si comparamos estos fragmentos con aquel famoso en el cual Aristóteles reconstruye la génesis de la ciudad-Estado desde la familia, y nos preguntamos dónde está la diferencia entre una aglomeración de aldeas y una *polis*, o nos preguntamos cuándo una comunidad simple se vuelve política, debemos responder indicando el lugar del gobierno, el momento en el cual un conjunto se organiza y toma forma con la aparición de una función o papel unificante, se polariza en las dos figuras contrapuestas y correlativas de los gobernantes y de los gobernados, mostrando la propia estructura o articulación en una relación específica: *árchein Kaι árchestai*, mandato-obediencia.

La respuesta no es diferente si ahora, con un salto de dos milenios, dirigimos la misma pregunta a Hegel sobre la *politicidad* de "su" Estado: "... traducir en realidad este concepto [del Estado]... es cosa que sucede gracias a la constitución... el Estado en sí es un abstracto que tiene en los ciudadanos su realidad meramente general; pero es realidad, y su existencia únicamente general debe concretarse en voluntad y actividad individual. En suma, surge la necesidad del gobierno y de la administración estatal, de una individuación o separación de los que dirigen... La constitución estatal es la puerta, por la cual el momento abstracto del Estado entra en la vida y en la realidad; pero con ella interviene la distinción entre quien manda y quien obedece, entre gobernantes y gobernados"[6]. Como la *polis*, la *república*, la *civitas y el regnum*, así también el *Staat* hegeliano está definido en su ser "Estado propiamente

[5] Aristóteles, *Politica*, III, 1278 b.

[6] G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. Florencia, La Nuova Italia, 1976, vol. I, pp. 137-138.

político" (la locución es de la *Filosofía del derecho*) de la *Verfassung:* o sea, según el concepto no formal y no normativo de constitución, del articularse en la relación gobernantes-gobernados[7].

Así pues, la primera figura en la que es presentado, dentro de esta perspectiva clásica, el universo "política" es la del poder en la forma de la relación mandato-obediencia. En esta perspectiva se conjugan Aristóteles, el individualista Hobbes enemigo de Aristóteles, el anti-individualista Hegel enemigo de Hobbes.

4. *Poder político y no-político*

Al llegar a este punto aparece el problema de en qué cosa consiste el poder político, cuál es su naturaleza específica, cómo se puede distinguir de otras formas de poder. Es el problema puesto por Locke en el origen de su construcción de teoría política, en términos ejemplares: "...mostrar la diferencia entre el gobernante de una sociedad política, el padre de una familia y el capitán de una galera"[8].

Pero también es un problema de Aristóteles: "Existe el mandato patronal (*arché despotiké* que se ejerce sobre esclavos)... Pero existe una forma de mandato con el que el hombre rige personas de la misma categoría y libres. Nosotros llamamos a esta forma de mandato, política"[9]. Parece que el poder político está definido por ser un poder que se ejerce sobre libres, es decir, es un poder sobre hombres y no sobre cosas o seres de alguna manera inferiores: no sólo los esclavos, sino tam-

[7] Sobre este tema ver N. Bobbio, *La costituzione in Hegel*, en Id., *Studi hegeliani*, Turín, Einaudi, 1981, pp. 69-83.

[8] J. Locke, *Due trattati sul governo*, Turín, Utet, 1968, p. 238.

[9] Aristóteles, *Politica*, III, 1277 a-b.

bién las mujeres y los niños. Sin embargo, el tentativo aristotélico de establecer la diferencia específica del poder político distinguiendo en las tres *societates*, paternal, despótica y política, tres relaciones de poder diferentes por la figura, la naturaliza y el valor de la posición que asumen los sujetos activo y pasivo, es poco satisfactorio: el mismo Aristóteles reconoce que existen sociedades políticas gobernadas de manera similar a la sociedad patrimonial y a la sociedad despótica. No parece más exitoso el tentativo de Locke, quien distingue las tres formas tradicionales de poder en base a los respectivos principios de legitimación, y especifica la naturaleza del poder político como el poder basado en el consenso de los súbditos. En efecto existen comunidades políticas gobernadas sin tal consenso. No muy diferentemente de Aristóteles, Locke proporciona un criterio de distinción axiológico o normativo no analítico: no indica en qué cosa consista el poder político, sino sobre qué cosa debería cimentarse para ser aceptado por hombres libres.

El criterio propuesto por Max Weber ha tenido en cambio un gran éxito, este criterio observa el medio específico empleado por el poder político. Por extrapolación de la célebre definición weberiana del Estado, ha sido elaborada una nueva tipología de las formas de poder que está más apegada a los datos de la experiencia moderna, en la cual el poder político, que detenta los medios de coacción física, es diferenciado del poder económico, basado sobre la posesión de bienes o riquezas, y del poder ideológico, basado sobre el control de los medios de persuasión[10]. Aunque los términos de la distinción y no sólo el criterio, son diferentes, quizás es

[10]Para un análisis en un cierto sentido diferente de las tipologías tradicional y moderna del poder, véase N. Bobbio, "Stato", en *Enciclopedia*, Turín, Einaudi, 1981, vol. XIII. De este término he tomado algunos otros temas que aquí discuto libremente.

oportuno subrayar una cierta correspondencia entre esta tipología y la tipología tradicional: el poder patronal o despótico puede ser considerado como el arquetipo del poder económico, el poder paternal como el arquetipo del poder ideológico; y el carácter diferencial de cada poder puede ser expresado con cierta precisión en ambas tipologías recurriendo a los nombres latinos del *dominium*, del *auctoritas* y del *imperium* —este último señala propiamente el mandato político.

Es clara la determinación del poder político como el poder coactivo por excelencia. Sin embargo el uso de la fuerza como medio específico no es suficiente para definir la naturaleza del poder político: el mismo Weber no se limitó a indicar el simple atributo de la coacción, sino señaló el atributo general del *monopolio* de la coacción *legítima*. En síntesis esto significa que un poder coactivo, para ser considerado como poder político, debe ser de un lado exclusivo, en el sentido de que debe impedir (criminalizar o penalizar) el recurso a la fuerza por parte de los sujetos no autorizados; de otro lado debe ser legítimo, o considerado tal, en el sentido de que debe ser reconocido como válido bajo algún título, y por tanto aceptado por los subordinados. Sin embargo parece que recurriendo a la noción de legitimidad se regresa a una posición cercana a la de Locke, y por consiguiente expuesta a las mismas objeciones. En realidad hay una diferencia con respecto a las tesis de Locke: ya no es indicado *cuál* principio de legitimación distinguiría al "verdadero" poder político de cualquier otro poder, sino se dice simplemente que para ser tal un poder político debe tener *alguna* legitimación, que le permita ser (por lo demás) habitualmente obedecido.

Y a pesar de todo, si la sola coacción no es suficiente para definir el poder político, ¿por qué no debería ser suficiente el monopolio de la coacción? ¿No basta el requisito de la exclusividad, sin recurrir al de lá legitimidad? Hay quien sostiene que precisamente es así: que

por un lado el uso de la fuerza como medio específico permite distinguir el poder político como poder coactivo de otras formas de poder no-coactivo; por otro lado la exclusividad de tal uso (en el sentido señalado) permite distinguir el poder político, el poder de la organización política, del poder coactivo ejercitado eventualmente por otras organizaciones, como los grupos subversivos o, según el ejemplo clásico de San Agustín, las "bandas de ladrones". Pero se puede preguntar si, cuando definimos político al poder detentado por ciertos sujetos (órganos, instituciones), de emitir mandatos obligatorios dentro de un determinado contexto social y de hacerlos respetar recurriendo incluso a la fuerza, pretendemos decir solamente que estos sujetos tienen la fuerza para imponer sus mandatos, y que ningún otro sujeto tiene tanta fuerza para enfrentarlos eficazmente. Puede ser, pero en tal caso desaparece precisamente la diferencia, que en cambio se quería mantener entre el poder político y el poder de la banda de ladrones. Como sostenía San Agustín: "Si esta compañía recluta nuevos malhechores, si ocupa un país y establece sedes propias. . . toma el nombre de reino; título que le es conferido no porque haya disminuido su codicia, sino porque a ésta se agrega la impunidad"[11]. Entonces la impunidad sería la verdadera cara de la exclusividad. En contraposición, Weber dirige precisamente el análisis del poder político hacia los principios de legitimación en cuanto mantiene una diferencia esencial entre *Macht*, el poder de quien tiene la fuerza de constreñir, y *Herrschaft*, el poder de quien tiene el derecho, o "avanza con éxito en el propósito, de hacerse obedecer"[12].

[11] San Agustín, *La citta di Dio*, Roma, Ed. Paoline, 1979, IV, 4, p. 215.

[12] El discurso podría continuar con una larga serie de propuestas y contrapropuestas, pero nos llevaría demasiado lejos.

Si se quiere distinguir al poder coactivo de la organización política del poder coactivo de otras organizaciones o grupos, parece pues indispensable vincular la noción de poder político a la de legitimación: la tradicional "investidura". O como dice Kelsen, que repropone el problema en términos análogos a los de San Agustín, si se quiere distinguir el mandato del Estado de la intimidación del bandido es necesario concebir el poder político como poder "autorizado".

5. *Fuerza y norma*

No hay duda de que la caracterización weberiana del poder político en los términos del monopolio de la fuerza es especialmente adecuada para la formación y la organización del Estado moderno, aquella organización política que a través de complicadas vicisitudes se constituye, de un lado, emancipándose de la dependencia con respecto a las universalidades medievales, la Iglesia y el Imperio, y de otro suprimiendo los numerosos centros de poder semi-independientes que componían la sociedad feudal. Pero si en este orden de problemas la referencia a Weber ahora se ha vuelto imprescindible, una vez más es Hobbes quien se impone como el primer gran teórico del Estado moderno. Su obra de filosofía política puede ser considerada como un grandioso tentativo por definir racionalmente las condiciones indispensables en las que puede subsistir un Estado territorial de grandes dimensiones. Lo que para él representa un problema es, ante todo, la difusión del recurso a la fuerza para resolver todo tipo de conflictos, la proliferación de centros de poder que reivindican el "derecho de espada privada". En este orden de ideas el estado de naturaleza aparece como una rigurosa simplificación conceptual de la idea de policracia, traída de la experiencia. Cada individuo, en la hipótesis del estado de naturaleza,

aparece como un centro de fuerza, expuesto a la acción aislada o combinada de los otros centros de fuerza, y por ello legitimado por este estado de necesidad para defenderse por sí mismo. Ya que el uso indiscriminado de la fuerza de cada uno da lugar a una condición en la cual ninguna vida de relación puede subsistir, la razón aconseja o debería aconsejar a cada uno la manera de salir de esa condición. Para eliminar el difundido recurso a la fuerza por parte de los centros individuales de poder no hay otra vía que concentrar la fuerza, *todas* las fuerzas, en un solo punto: instituir el poder soberano como poder político coactivo, que se vuelve el único poder "de derecho" (casí se podría usar el término kelseniano *Rechtsmacht*[13]) en virtud de la autorización (casi *Berechtigung, Ermachtigung*) obtenida mediante el pacto social. Por tanto en la perspectiva de Hobbes aparecen conjuntamente los requisitos de la exclusividad y de la legitimidad para definir la *summa potestas* política: el pacto de unión civil, que Hobbes imagina realizado entre los individuos en el estado de naturaleza, vale para el soberano, que es el "tercero" beneficiario del pacto, como una autorización para el uso exclusivo de la fuerza física[14].

[13] Para continuar con el juego lingüístico, se podría establecer una correspondencia entre *Rechtsmacht* y el weberiano *Herrschaft* en cuanto ambos están contrapuestos al simple *Macht*; sin embargo, ya que también el poder de los individuos en estado de naturaleza para Hobbes es un "poder de derecho" (natural), pero de ninguna manera exclusivo, se podría decir que *Herrschaft* corresponde a un *Rechtsmacht* exclusivo.

[14] Puede ser interesante recordar la fórmula del pacto de Hobbes: "autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera"; y la definición del estado que de esto sigue: "una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la

Desde el punto de vista de la definición del poder político como poder coactivo no sólo exclusivo sino también autorizado, la clásica objeción que se suele oponer a la perspectiva iusnaturalista inaugurada por Hobbes, la objeción de que no existe un pacto en el origen del Estado, pierde sentido. La *fictio* del contrato social indica sobre todo que el poder político, cualquiera que sea su origen, se desvanece cuando ya no sea en cierta manera y medida reconocido o aceptado; esto sugiere que la continuidad de un poder coactivo exclusivo se explica no tanto por su misma fuerza, como por la justificabilidad para los consociados. La cuestión es más bien otra: ¿el poder político es instituido y/o aceptado sin condiciones? o: ¿de su institución y/o aceptación deriva un derecho incondicional de mandar para los gobernantes y un deber incondicional de obedecer para los gobernados? Si el monopolio de la fuerza —en términos hobbesianos, la concentración de las múltiples fuerzas particulares en las manos del único soberano permite resolver el problema esencial, elemental, de la convivencia, en el sentido de que se presenta como primera e indispensable condición para *cualquier* vida de relación, la "fuerza" del poder o el "sobre poder" del poder político se vuelve a su vez un problema: el mismo uso legítimo —entiendo, de parte de los sujetos autorizados— de la fuerza monopolizada y devenida "pública" puede ser igualmente indiscriminado como lo era el de la fuerza "privada" de los individuos y de los grupos particulares, y puede surtir iguales efectos destructivos sobre la vida social.

Este problema, que podríamos decir consiste en los malos efectos de la solución dada al primer problema, no puede ser resuelto sino poniendo *límites* al mismo

fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común". Th. Hobbes, *Leviatano*, Florencia, La Nuova Italia, 1976, XVII, pp. 167-168.

poder político[15]. La cuestión de los límites del poder es demasiado compleja, y no es el caso reexaminarla una vez más. Pero para aquello que nos interesa, aún a costa de grandes simplificaciones, se puede reducir a lo esencial en estos términos: un poder político queda "limitado" cuando la actividad que le es propia, la de emitir mandatos bajo forma de normas cuya eficacia es confiada en última instancia a la coacción, está regulada a su vez por normas superiores, que ponen restricciones a lo que puede ser impuesto por el poder con normas coactivas. Para la tradición iusnaturalista pos-hobbesiana (en Hobbes las cosas son más complicadas) los límites del poder político están, por decirlo así, establecidos en las cláusulas del pacto social, es decir, en el acto que instituye el mismo poder: por lo que el poder político nace limitado, y es reconocido como legítimo sólo si, y hasta que, es ejercido en el respeto de aquellos límites. Cuando los límites no se respetan el deber de obediencia cesa e inicia el derecho de resistencia.

Es el principio de la primacía de la ley, o si se quiere de la superioridad de la norma con respecto al poder, sostenido de diversas maneras por la teoría y por la práctica del constitucionalismo moderno, y hecho realidad por las primeras cartas constitucionales con el reconocimiento positivo de los derechos "naturales" del hombre.

Me parece que hay algo más que una afinidad genérica entre este principio y dos conceptos centrales en las teorías del poder de Weber y de Kelsen: el concepto weberiano de poder legal, como poder cuya legitimidad deriva de la legalidad, y el concepto kelseniano de poder jurídico, como poder autorizado por una norma, en últi-

[15] Salvatore Veca reflexiona sobre un tema de este tipo, bajo la perspectiva del contractualismo moderno, en el último capítulo de *La società giusta*, Milán, Il Saggiatore, 1982.

ma instancia por la norma fundamental. Conjugando libremente estos dos conceptos se podría afirmar: poder legítimo es solamente el poder político que actúa en los límites puestos por la norma misma que lo ha instituido. La misma autorización del poder aparece de esta manera condicionada al respeto de obligaciones. Obligaciones de este tipo son las que, en la tradición clásica, venían definidas como "deberes del soberano". El constitucionalismo recoge substancialmente esta idea de la tradición contractualista, con un agregado decisivo: tales "deberes" forman parte del sistema normativo positivo, y por lo tanto quedan sujetos a sanciones ya no solamente extra-jurídicas.

6. *Legalidad y legitimidad*

¿Pero en qué sentido la legalidad puede valer como principio de legitimidad? ¿Cuál es la norma que puede hacer legítimo el poder político? ¿De dónde viene esta norma, de dónde trae su validez?

He sostenido (en el parágrafo 4), en la línea de Max Weber, que el monopolio de la fuerza no es suficiente para caracterizar un poder como político, en la medida en que también es necesario que el poder sea legitimado, reconocido válido bajo algún título. Ahora buscaré sugerir que la legalidad, el puro apego a una norma establecida, no es de por sí un título suficiente de legitimación para el poder político. Una vez más, parto de Weber[16], de la clasificación, propuesta al inicio de *Economía y sociedad*, de los fundamentos de validez de los ordena-

[16] En relación a Weber el problema ha sido presentado de la manera más clara por N. Bobbio, "La teoria dello stato e del potere", en AA.VV. *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, a cargo de Pietro Rossi, Turín, Einaudi, 1981, pp. 215-246, especialmente pp. 241 y ss.

mientos legítimos. El caso que nos interesa es el último. Dice Weber: "A un ordenamiento se le puede atribuir el carácter de validez legítima, de parte de los individuos que actúan... en virtud de una legislación positiva, en cuya legalidad se cree". Pero en este caso después de haber apoyado la legitimidad en la legalidad, sorprendentemente Weber pasa a la búsqueda de la búsqueda de una legitimidad para esta misma legalidad, como si respondiese a la objeción "¿qué cosa significa creer en la legalidad de una legislación? ¿Bajo qué título una legislación positiva se considera válida?" Y agrega: "Esta legalidad puede valer como legítima: 1) en virtud de una estipulación (o acuerdo: *Vereinbarung*) por parte de los individuos interesados; 2) en virtud de una imposición (o concesión: *Octroyierung*) basada en un poder legítimo de hombres sobre otros hombres, y sobre una correspondiente disposición a obedecer"[17]. Ahora es claro que la legalidad no es un fundamento suficiente de legitimidad, en cuanto tiene necesidad de ser posteriormente fundada. ¿Pero sobre qué cosa? Dejemos por ahora el caso del acuerdo. En el caso de la concesión "basada en un poder legítimo" es evidente que se deberá preguntar cuál es el título de legitimidad, una vez más cuál es el fundamento válido de este poder. Si no se quiere hacer un salto a otra categoría, y buscar este fundamento por ejemplo en la tradición o en una creencia afectiva, se debería buscar en una legislación, superior y/o anterior; pero en tal caso se necesitará retomar el problema del fundamento de validez de esta última legislación. Todos pueden observar que de esta manera se cae en un retroceso al infinito para utilizar fórmulas hegelianas: mientras más buscamos obtener el fundamento, el fundamento se "va más al fondo".

[17] M. Weber, *Wirtschaft un Gesellschaft*, a cargo de J. Winckelmann, Tübingen, Mohr, 1976 (5), vol. I, p. 19; trad. It. a cargo de Pietro Rossi, Milán, Comunità, 1974 (3), vol. I, p. 34.

Este razonamiento se aplica de manera ejemplar precisamente al tipo weberiano de "poder legal". Si se entiende por poder no sólo y no tanto el poder burocrático, de orden inferior, sino también y sobre todo el poder político como poder superior de emitir normas provistas de sanciones coactivas, la legitimidad de este poder no puede ser resuelta en la legalidad, o sea en el apego a una norma superior del mismo poder político, en cuanto después es necesario buscar un ulterior fundamento de esta norma.

Se llega a conclusiones análogas si el problema es considerado bajo la perspectiva de Kelsen. Este autor busca fundar todo poder en el intento de reducir la noción de Estado a la de ordenamiento jurídico a todos los niveles de la escala jerárquica, por ello también el poder último equivalente al poder soberano de la tradición, sobre una norma superior. Tal norma "autoriza" el poder, y el poder es legítimo solamente en cuanto es autorizado por una norma; se entiende que debe ser una norma válida. Pero para todos los grados del sistema de Kelsen parece valer el principio de que una norma es válida sólo en la medida que a su vez es producida por un poder autorizado para producirla. Por lo tanto, se corre el riesgo, como en el caso de Weber, de un retroceso al infinito. Como se sabe, Kelsen considera haber encontrado el modo de solucionarlo con el expediente de la norma fundamental. A pesar de todo aquello que se presenta como solución al retroceso en Kelsen no se asemeja a un punto fijo, sino más bien a un círculo vicioso. Ya que la validez de la norma fundamental, que debe entenderse como la norma última que autoriza el poder último, no es evidentemente reconducible a su producción, de parte de un poder autorizado (por definición no puede existir un poder autorizado superior a la norma fundamental), Kelsen sugiere que ella debe ser simplemente presupuesta en todas las ocasiones que constatemos la eficacia de un ordenamiento positivo

poniendo al inicio un poder último efectivo. En otras palabras, cuando observemos que un ordenamiento es obedecido, debemos presuponer como válida una norma que autoriza el poder último del que ese ordenamiento desciende. Por ello llegados a este punto se puede preguntar si es verdaderamente fundamental la norma última o el poder último, en vista de que la norma última pierde validez, cesa de existir como norma y con ella el ordenamiento entero, cuando pierde fuerza la efectividad del poder último. Atribuida semejante posición de privilegio al principio de efectividad, ¿el poder último es todavía un poder de derecho (*Rechtsmacht*) o no se parece más bien a un poder de hecho? ¿cómo aquel hecho del que según el vocablo latino *oritur ius*? ¿Aún se puede sostener que la legitimidad deriva de la legalidad?

A las mismas dudas se llega por otra vía sobre la base de una significativa afirmación textual de Kelsen. Si mantenemos la definición que hasta aquí se ha dado de poder político como poder de emitir mandatos apoyados por la coacción, en términos kelsenianos este poder es legítimo sólo en cuanto es autorizado, en los modos y en las formas en las que es conferido a determinados sujetos por la norma constitucional. La constitución a su vez emana del poder constituyente. Para Kelsen este es el verdadero poder último: aquél que se ha definido hasta aquí como poder político aparece en esta perspectiva como poder "penúltimo". Si ahora "preguntamos por qué es válida la constitución nos remontamos quizás a otra constitución más antigua. Llegamos por último a una constitución que históricamente es la primera que vino dictada por *un usurpador particular* o por alguna asamblea"[18]. Pero el poder del usurpador es un poder

[18] H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello Stato.* trad. it. Milán, Etas Kompass, 1966, p, 116. El subrayado es mío.

ilegítimo por definición, es un poder de hecho al cual no se está obligado a obedecer, pero sí constreñidos a doblegarse. A lo más se puede sostener que con el tiempo subentra la creencia en la validez de la legislación originaria, y junto a ella la costumbre en considerar legítimo todo poder reconducible a aquella legislación. Pero sería el caso de un "poder legal", para usar las categorías weberianas, cuyo principio de legitimación se acerca mucho al del "poder tradicional" (¿es quizás el caso más difundido en el mundo?) En conclusión, si no es posible hacer derivar una norma revestida de poder legítimo de otro poder que no sea un poder de hecho, no veo otra manera de sostener la superioridad de la norma sobre el poder, y el poder legal como tipo de poder legítimo, si no es considerando la obligación de obediencia contenida en la norma como fruto de la misma voluntad de los coasociados. Es exactamente el caso del *acuerdo* que se había dejado a un lado en el comentario del fragmento de Weber.

De esta manera se regresa a la perspectiva contractualista. ¿Tenía razón Rousseau cuando titulaba uno de los primeros capítulos del *Contrato social* "es necesario retroceder siempre a una primera convención"? De cualquier manera yo no pretendía reproponer aquí el pacto social como el único "verdadero" criterio de legitimidad, sino solamente sostener que aquella legalidad a la que se pretende reconducir la legitimidad de *una* forma (moderna) de poder político, parece que no se puede fundar de otra manera sino con base en el acuerdo de los asociados. Sin embargo, quiero agregar que no es casualidad que en los momentos de crisis, en los cuales se vuelven a poner en discusión las reglas constitutivas de la convivencia y con ellas los términos fundamentales de la relación política, reaparece la perspectiva contractualista.

7. *Potencia e impotencia del Leviathan*

Entre Weber y Kelsen, en el tema del poder político moderno, se puede descubrir más de una afinidad que justifica la comparación de sus posiciones. Es verdad que la teoría kelseniana del derecho y del Estado quiere ser una teoría general, es decir, pretende ser válida para los sistemas jurídicos de todos los tiempos. Sin embargo, como recientemente ha sido observado[19], la estructura "a grados" de normas y poderes jurídicos delineada por Kelsen encuentra una significativa correspondencia en el tipo de poder legal-racional cuyo desarrollo Weber considera característico del Estado moderno. Parece que ambas teorías se apoyan en la intención de comprender y conceptualizar aspectos decisivos del proceso de constitucionalización, que debe entenderse como un proceso de legalización de los poderes del Estado, tanto de los poderes inferiores con funciones administrativas, como del poder propiamente político. Quizás se puede descubrir otra semejanza, que ya no compete a los aspectos cualitativos, el carácter "legal" (Weber) del poder político moderno devenido completamente "jurídico" (Kelsen, en el doble sentido de poder autorizado por normas jurídicas para producir normas jurídicas), sino los aspectos cuantitativos, la extensión del poder estatal. Desde este punto de vista me parece que las imágenes del poder reflejadas en las dos teorías se presentan demasiado alejadas del espíritu del constitucionalismo.

El impulso al proceso de constitucionalización vino en gran parte de movimientos de ideas que reivindicaban la primacía absoluta de los derechos del individuo, los derechos de libertad que deberían haberse vuelto los límites de validez material del poder político. En otras palabras, la "constitución" también quería ser una

[19] Cf. N. Bobbio, *Max Weber e Hans Kelsen*, en "Sociologia del diritto", 1981, No. 1, pp. 135-154.

"restricción" de la esfera del Estado, para el provecho absoluto de las esferas de la libertad negativa (libertad *frente* al Estado) en las cuales los individuos habrían podido emprender y desarrollar las iniciativas propias. Prolongando idealmente la tendencia a la limitación del poder político, la idea de un Estado reducido a sus mínimos términos había sido presentada a fines del siglo XVIII, con la función de proteger las libertades individuales. A Weber le parece en cambio que el desarrollo posterior del Estado moderno se dirigió en dirección contraria, hacia la expansión de la organización burocrática. El cumplimiento de nuevas tareas de parte del Estado, provocado por complicados y numerosos factores, entre los cuales está el crecimiento del movimiento obrero y la progresiva ampliación de la participación política (la libertad positiva), el aumento del consumo y la consecuente demanda de servicios, sin contradecir por lo menos formalmente el principio de la libertad individual (negativa) termina por substraer espacio a la iniciativa de los particulares. En alguna página weberiana incluso parece perfilarse amenazadoramente el destino de la burocratización integral de la sociedad, que es visto como la condición de "futura servidumbre a la que un día quizás los hombres serán obligados a adaptarse impotentes, como los *fellah* del antiguo Egipto"[20]. Cuanto más crecen y se multiplican los tentáculos de Leviathan, tanto más se arriesga dañar la autonomía de los individuos.

También en Kelsen se puede ver una especie de primacia de la organización sobre el individuo (hablo del teórico "puro" del derecho, no del escritor político democrático, que está fuera de discusión). Es conocido que en el sistema de Kelsen no hay materias de por sí mismas indisponibles al derecho: en principio todo es

[20]M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, trad. it. cit., vol. II, p. 703.

sujetable al poder "autorizado". Pero lo que es aún más importante resaltar es la posición subordinada y derivada de los derechos de libertad en el ordenamiento delineado por Kelsen, en contraposición a la posición superior y prioritaria de ellos en el espíritu del constitucionalismo, y podemos decir en la letra del contractualismo moderno del que el constitucionalismo es el heredero. Ante todo la libertad es vista por Kelsen no como un derecho subjetivo original, sino como un hecho que deriva de la imposibilidad técnica para cualquier ordenamiento jurídico de regular totalmente los comportamientos humanos. Ciertamente la libertad puede ser protegida de diversas maneras frente al Estado, y puede volverse por ello libertad de derecho; pero también los "derechos y libertades fundamentales, garantizados constitucionalmente a los súbditos del Estado. . . no son de por sí derechos subjetivos", a ellos no corresponde algún "deber del órgano jurídico". Con la consecuencia de que "la garantía constitucional de los llamados derechos y libertades fundamentales no significa otra cosa sino un aumento de la dificultad de limitar legalmente estos derechos"[21].

A lo largo del siglo XIX se había producido, y consumido, el mito de la extinción del Estado, de la política, del poder; un mito que por largo tiempo hubiera sobrevivido a sí mismo. Pero al inicio del nuevo siglo la impresión predominante —reflejada de diversas maneras en las teorías de Weber y de Kelsen, pero no sólo en ellas— es que se vaya a un reforzamiento y potenciamiento jamás visto de la política, a una super-regulación de la vida civil. El Estado omnirregulador parece un éxito necesario e inevitable de los procesos de modernización y de racionalización. Al mismo tiempo hay quien, como Horkheimer, ve en *esta* racionalidad una traición de la

[21] H. Kelsen, *La dottrina pura del diritto*, trad. it. Turín, Einaudi, 1966, pp. 166, 335. Ver también pp. 54-56.

razón, de dimensiones cósmicas: así es delineada una imagen monolítica y uniforme del Estado contemporáneo, cuyas diversas versiones, del reformismo, al nazismo al stalinismo, son sólo aparentemente contrastantes. Sobre la escena del mundo ahora parece dominar la única cara demoniaca del Estado autoritario, vencedor y sofocador de las esperanzas de emancipación.

Por encima de la "era de las tiranías", la dirección hacia la expansión del poder del Estado, sobre la línea de la creciente demanda de servicios, no parece cambiar. Pero el encuentro y la influencia mutua del proceso de democratización y el de burocratización parecen conducir a un punto crítico: el punto de la crisis de crecimiento del Estado por elefantiasis de aparatos y sobrecargo de tareas. Inevitablemente, al declinar la potencia del Leviathan reaparece la de Behemoth: en las fibras del tejido del poder, producidas por su mismo desarrollo, se insertan poderes que vuelven a germinar de las diversas esferas de la vida social. Por un lado parece a algunos, como a Luhmann, que el poder político es usado en un juego sin fin para resanar tejidos estropeados, para restablecer conexiones caídas; por otro lado parece, como en la imagen "microfísica" de Foucault, que el poder social difuso, devenido acéfalo y anónimo, es en el fondo la verdadera substancia del poder político. Más aún se presenta la idea de que siempre ha sido así: que para entender la política es necesario siempre imaginar el poder del maquiavélico príncipe sin el príncipe[22].

Por lo demás, ha sido puesto en evidencia[23] la manera en que las teorías de Foucault y de Luhmann, a pesar de las diferentes matrices culturales, convergen significativamente en describir procesos carentes de subjetivi-

[22] Cf. M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit. p. 86.

[23] Por R. Bodei, *La democrazia tra due modelli*, en "Problemi della transizione" No. 5, 1980, pp. 33-44. Especialmente pp. 40-42.

dad, más aún procesos por los que los sujetos, por decirlo así, son atravesados y agitados. Por un lado, para Foucault "el" poder no es más que un nombre que sirve para indicar facetas de situaciones caracterizadas por relaciones de fuerza cambiantes; para Luhmann el poder es principalmente un medio para transmitir acciones en un sistema que, inmerso en el mundo de las infinitas posibilidades, replasma y redefine continuamente a sí mismo enfrentando desafíos sin tregua en una especie de permanente y fluido estado de asedio. Por otro lado, para Foucault los sujetos son ellos mismos creaciones o construcciones del poder, como la verdad, productos de varias técnicas de disciplina; para Luhmann, que se pone desde el punto de vista del sistema complejo, los sujetos son más bien caprichosos y peligrosos "ambientes" de diversos sistemas.

8. *Razón y justificación*

De frente a perspectivas teóricas de este tipo, me parece que la teoría de la acción comunicativa de Habermas y la teoría contractualista de la justicia de Rawls, también muy diferentes entre sí en cuanto a matrices culturales, se colocan juntas en el lado opuesto: aquel, por decirlo así, de una apuesta sobre la continuidad de la razón occidental, si bien desprendida y redimensionada con respecto a ciertas intenciones de la metafísica clásica y sobre la no extinción de aquella rara especie que es el sujeto racional, el individuo capaz de hacer juicios críticos y de establecer preferencias.

No es casualidad que la controversia Habermas-Luhmann terminó en una especie de... "incomunicabilidad". El problema de la legitimación, que ocupa desde hace tiempo un lugar importante en la reflexión de Habermas, en Luhmann no sólo parece menos relevante que el problema de la gobernabilidad, sino sobre todo

está considerado en una perspectiva contraria con respecto a la de Habermas. Desde Luhmann la legitimación es vista, por decirlo así *ex parte principis*, como una prestación que el sistema político debe proporcionar al sistema jurídico para permitirle desarrollar su función como regulador general del sistema social en su conjunto; desde Habermas la legitimación es vista *ex parte populi*, como una justificación que sólo la comunicación y discusión racional, aquella en la cual se han dado críticamente "intenciones de validez", puede proporcionar a las instituciones que pretenden ejercer el poder político. En su ensayo de 1976 Habermas aclara su concepto de legitimidad en estos términos: "Legitimidad significa que hay buenos argumentos para que un ordenamiento político sea reconocido como justo y equitativo; un ordenamiento legítimo merece el reconocimiento. *Legitimidad significa que un ordenamiento político es digno de ser reconocido.* Con esta definición se subraya que la legitimidad es un requerimiento que contiene validez, y que es (también) del reconocimiento (por lo menos) factual de tal requerimiento que depende la estabilidad de un ordenamiento de poder"[24]. El modelo discursivo-dialógico de la racionalidad, que emerge de la teoría de la acción comunicativa, y cuya elaboración ha ocupado el último tiempo de las investigaciones de Habermas, mantiene un estrecho vínculo con el tema de la legitimidad.

La definición proporcionada por Habermas podría ser substancialmente adoptada también en la perspectiva neo-contractualista de Rawls, cuyo problema es el de ubicar principios racionales a la luz de los cuales es posible evaluar-justificar o no jusficiar los fundamentos institucionales de las sociedades contemporáneas.

[24] J. Habermas, *Problemi di legittimazione nello Stato moderno*, en id. *Per la ricostruzione del materialismo storico*, trad. it. Milán, Etas libri, 1979, pp. 207-208.

Entre las construcciones teóricas de Habermas y de Rawls quizás se podrían buscar afinidades y correspondencias más precisas, estructurales: por ejemplo, podría resultar fructífera, una comparación entre los conceptos de "situación lingüística ideal" y de "posición original", que respectivamente juegan un papel muy importante en la teoría de Habermas y en la de Rawls, pero aquí es suficiente subrayar la convergencia de las dos perspectivas. Puede ser que la perspectiva de Habermas, a pesar de la notable dificultad de los textos en los que está delineada, por su misma referencia a los procesos de la acción comunicativa cotidiana, aparezca más plausible que no la perspectiva de Rawls, con su reproposición en términos novedosos de la idea "quimérica" de contratc social. Sin embargo, profundizando en el análisis, se pueden esgrimir muchas razones de plausibilidad para la perspectiva contractualista hoy.

No se debe confundir la noción de contrato social que define esta perspectiva y la relación, con la tradición del iusnaturalismo moderno, con la noción utilizada en otras perspectivas teóricas para describir y descifrar importantes fenómenos contemporáneos en términos de contratación, mercado e intercambio político. La similitud, que indudablemente existe, no debe engañar: la teoría de Rawls es normativo-prescriptiva, y no analítico-descriptiva. Y después, desde el punto de vista de la teoría contractualista clásica, las contrataciones y los compromisos entre grandes y pequeños grupos corresponden al régimen privado de gestión de las controversias, compuesto de acuerdos precarios y provisionales siempre dependientes de las relaciones de fuerza entre las partes, que es típico del estado de naturaleza. Y el estado de naturaleza es precisamente la situación de la que "es necesario salir" por medio del *contrato social*, el pacto *constitutivo* de la sociedad civil. Pero quizás también por esto, precisamente porque la situación actual parece por muchos aspectos comparable a la hipótesis

clásica del estado de naturaleza, la propuesta contractualista se presenta plausible.

La teoría de la justicia de Rawls, en el curso del debate, ahora ya decenal, suscitado por ella en la cultura de lengua inglesa, ha provocado no pocas sorpresas. Pero lo mismo ha sucedido en otros contextos a la teoría de Habermas, y podemos decir que naturalmente sucede a casi todas las teorías. A pesar de los puntos débiles que la crítica ha ubicado en la construcción de Rawls, considero que la misma riqueza de la discusión atestigua la bondad de la teoría; y sobre todo considero que la perspectiva contractualista —de la que la versión de Rawls no es la única proponible— puede llevar a otras buenas teorías. Buenas teorías no son solamente aquellas que *siguen* la realidad en su camino más o menos caótico, buscando descifrar sumas de efectos no deseados y leer en filigrana los movimientos de la historia: sino son también, y quizás sobre todo, las que *anticipan* la realidad, buscando proporcionar criterios de evaluación y orientar los comportamientos para dar a ellos dignidad de proyectos consciente y racional.

Segunda Parte

El Modelo Iusnaturalista

Norberto Bobbio

1. *Los elementos del modelo*

Con una cierta aproximación se puede hablar (y frecuentemente se ha hablado) de "modelo iusnaturalista" respecto al origen y al fundamento del Estado y de la sociedad política (o civil), que desde Hobbes (que es el fundador) llega hasta Hegel incluido-excluido, y viene utilizado, si bien con notables variaciones de contenido, que por lo demás no modifican los elementos estructurales, por todos los mayores filósofos políticos de la edad moderna. (Hablo a propósito no de "escritores políticos" en sentido amplio, sino de "filósofos" políticos, queriendo referirme a escritores de política que tienden a la construcción de una teoría racional del Estado deducida de, o de cualquier manera aproximada a, una teoría general del hombre y de la sociedad, de Spinoza a Locke, de Pufendorf a Rousseau, de Kant al primer Fichte, y a la miríada de kantianos menores que acompañan el fin de la escuela del derecho natural).

Como se sabe, el modelo está construido sobre la gran dicotomía "estado (o sociedad) de naturaleza-estado (o sociedad) civil", y contiene algunos elementos característicos, que pueden ser enlistados de la siguiente manera: 1) el punto de partida del análisis del origen y del fundamento del Estado es el estado de naturaleza, es decir, un estado no-político y anti-político; 2) entre el estado de naturaleza y el estado político hay una relación de contraposición en el sentido de que el estado

político surge como antítesis del estado de naturaleza (del cual está llamado a corregir o a eliminar los defectos); 3) el estado de naturaleza es un estado cuyos elementos constitutivos son principal y primeramente los individuos tomados singularmente, no asociados si bien asociables (digo "principalmente" y no "exclusivamente" porque pueden darse en el estado de naturaleza también sociedades naturales como la familia); 4) los elementos constitutivos del estado de naturaleza (es decir los individuos, y también los grupos familiares para aquellos que los admiten) son libres e iguales los unos con respecto a los otros, de manera que el estado de naturaleza viene siempre representado como un estado en el cual reinan la libertad y la igualdad (si bien con variaciones sensibles que dependen de las diversas acepciones en las cuales vienen manejados los dos términos); 5) el paso del estado de naturaleza al estado civil no sobreviene necesariamente por la misma fuerza de las cosas, sino mediante una o más convenciones, o sea mediante uno o más actos voluntarios y deliberados de los individuos interesados en salir fuera del estado de naturaleza, con la consecuencia que el estado civil es concebido como un ente "artificial", o, como se diría hoy, como un producto de la "cultura" y no de la "naturaleza" (de donde viene la ambigüedad del término "civil" que es adjetivo al mismo tiempo de "civitas" y de "civilitas"); 6) el principio de legitimación de la sociedad política, a diferencia de cualquier otra forma de sociedad natural, en particular a diferencia de la sociedad familiar y de la sociedad patronal, es el consenso.

Hablo de "modelo" no por hábito o por servirme de una palabra de consumo fácil, sino únicamente para expresar de manera inmediata la idea de que en la realidad una formación histórico-social como aquella descrita jamás ha existido. En la evolución de las instituciones que caracterizan al Estado moderno, ha sobrevenido el paso del Estado feudal al Estado estamental del Estado

estamental a la monarquía absoluta, de la monarquía absoluta al estado representativo, etc. La imagen de un Estado que nace del recíproco consenso de los individuos tomados singularmente, en su origen libres e iguales, es una pura idea del intelecto.

2. *Algunas variaciones del tema*

En la literatura política de los siglos XVII y XVIII, pueden encontrarse, como se sabe, muchas variaciones de este tema. Las principales son: 1) aquellas que se refieren a las características del estado de naturaleza, que se reúnen en torno a estos tres temas clásicos: a) si el estado de naturaleza sea un estado histórico o solamente imaginario (una hipótesis racional, un estado ideal, etc.); b) si sea de paz o de guerra; si sea un estado de aislamiento (en el sentido de que cada individuo vive por cuenta propia sin tener necesidad de los demás) o bien social (aunque sea de un primer tipo de sociedad); 2) aquellas que se refieren a la forma y al contenido del contrato o de los contratos que están a la base de la sociedad civil, y que también dan lugar a discusiones clásicas en torno a los siguientes temas: a) si el contrato social sea un contrato entre los individuos a beneficio de la colectividad, o bien a favor de un tercero; b) si al contrato entre los individuos (el así llamado *pactum societatis*) deba seguir un segundo contrato entre el *populus* y el *princeps* (el así llamado *pactum subiectionis*); c) si el contrato o los contratos una vez estipulados puedan ser anulados y bajo qué condiciones (y esto como consecuencia del hecho de que la transmisión del poder de los individuos aislados al pueblo o del pueblo al principio esté representada como una alienación permanente o como una concesión temporal); d) si el objeto del contrato o de los contratos sea la renuncia total o parcial de los derechos naturales; 3) aquellas que consi-

deran la naturaleza del poder político que de lo anterior deriva, si sea absoluto o limitado, incondicionado o condicionado, indivisible o divisible, irrevocable o revocable etcétera.

Aquello que resulta importante observar es que ninguna de estas variaciones ataca o modifica los elementos esenciales enlistados en el párrafo anterior, que comprenden el punto de partida (el estado de naturaleza), el punto de llegada (el estado civil), y el medio a través del cual sobreviene el paso (el contrato social). El elemento sub 2 (del párrafo anterior), es decir, la antítesis entre estado prepolítico y estado político, es tan fuerte que aun los autores que parten desde un estado de naturaleza social o pacífico se ven obligados por la misma lógica del modelo, *o* a considerar el estado de naturaleza como una situación social, si bien imperfecta, y no suficiente, y por tanto de una sociabilidad débil, insegura, provisional, siempre en los linderos de la crisis y de la quiebra, *o bien* a duplicar el estado prepolítico en un estado de naturaleza propiamente dicho y en un estado de naturaleza degenerado en estado de guerra del cual nace la necesidad del paso al estado civil. Esta segunda respuesta es característica tanto del modelo de Locke, donde el estado de naturaleza no es en sí mismo un estado de guerra, pero donde una vez comenzado el estado de guerra no puede ser detenido a menos que se instituya el poder político, como del modelo de Rousseau, donde los momentos del devenir histórico no son ya dos sino tres, a saber: a) el estado de naturaleza de la inocencia y de la felicidad primitiva; b) la "sociedad civil", que reproduce algunas características del estado de naturaleza de Hobbes; c) el Estado del contrato social. Cuando Rousseau reprocha a Hobbes no tanto el haber descrito el estado de naturaleza como estado de guerra, sino más bien de haberlo puesto al principio de la historia de la humanidad antes que en un momento sucesivo, justifica su concepción basada en una tercia de

elementos (y ya no en una pareja) del proceso histórico, y con ello puede también proponer la idea de que el nacimiento del nuevo Estado es al mismo tiempo un retorno o una recuperación del estado primitivo, pero no renuncia a una de las tesis fundamentales del modelo, o sea aquella según la cual la sociedad política nace como antítesis (y no como continuación) del estado precedente.

3. *El modelo alternativo*

La construcción de un modelo y la subsunción en él de una realidad variada y múltiple puede parecer una operación arbitraria y estéril. Considero que en este caso la legitimidad (y también la utilidad) de la operación pueda ser demostrada en base a la constatación de que la filosofía política que precede a la filosofía política iusnaturalista ha recibido y transmitido sin sensibles diferencias de autor a autor un modelo completamente diferente, y bajo casi todos los aspectos, opuesto. Se trata del modelo que puede ser llamado por su autor "aristotélico". En las primeras páginas de la política, Aristóteles explica el origen del Estado en cuanto *polis* o *cittá*, tomando como punto de partida a la familia y prosiguiendo a través de la formación intermedia de la aldea. Con sus mismas palabras: "La comunidad que se constituye para la vida de todos los días es por naturaleza la familia [. . .]. La primera comunidad que deriva de la unión de muchas familias encaminadas a satisfacer una necesidad no estrictamente cotidiana, es la aldea [. . .]. La comunidad perfecta de muchas aldeas constituye la ciudad, que ha alcanzado lo que se llama el nivel de autosuficiencia y que surge para hacer posible la vida y subsiste para producir las condiciones de una buena existencia" (1252 a).

Son sorprendentes la duración, la continuidad, la estabilidad, la vitalidad, de las cuales ha dado muestra a través de los siglos este modo de concebir el origen del

Estado. Como testimonio tomo dos obras capitales de teoría política respectivamente de la edad media y de la edad moderna (antes de Hobbes). En el *Defensor pacis* Marsilio da Padova, después de haber afirmado que los hombres han pasado gradualmente de las comunidades imperfectas a las comunidades perfectas, establece las fases de esta evolución a la manera aristotélica; parte de la "primera y mínima combinación de seres humanos", que es la del hombre con la mujer, de ahí pasa al conjunto de habitaciones que fue llamado "aldea" o "vecindario", donde surgió la primera comunidad, y termina en aquel estadio en el cual las cosas que eran necesarias para la vida y para vivir bien, fueron llevadas a su pleno desarrollo por la razón y por la experiencia humana, y fue así establecida la perfecta comunidad, llamada "ciudad" (I, 3, 5). En el *De la république* Bodin da inicio al estudio con la siguiente definición del Estado: "Por Estado se entiende el gobierno justo que se ejerce con poder soberano *Sobre diversas familias* y sobre todo lo que ellas tienen en común" (cap. I). Más adelante comentando la parte de la definición que se refiere a las "diversas familias", explica que la familia "es el verdadero origen del Estado y constituye la parte fundamental de él". Si bien criticando algunos aspectos de la teoría aristotélica, y aun no dando particular realce al paso intermedio de la "aldea", Bodin insiste en indicar a la familia como el origen del Estado, tan es así que discute la cuestión de cuántas familias son necesarias para que se pueda dar un Estado.

Al inicio del siglo XVII, es decir, en los umbrales de la gran obra de Hobbes, el autor del texto de política más compleja del tiempo, Johannes Althusius, define todavía la "civitas", es decir la "consociatio publica", en cuanto, diferente de las diversas "consociationes privatae", como una sociedad de segundo grado (o de tercero o de cuarto según el número de pasos intermedios), esto es como una sociedad que resulta de la agregación de socie-

dades menores, de las cuales las primeras en orden de tiempo son las familias: "Universitas haec est plurium coniugum, familiarum et collegiorum, in eodem loco habitantium, cetis legibus facta consociativo. Vocatur alias civitas" (V, 8). Para aquel que considere esta obra en su conjunto no puede pasar inadvertido el hecho de que ella transita todavía por el gran surco, si bien ampliado y profundizado (especialmente con el realce dado a los "collegia", es decir, a las "societates civiles", junto a las familias, "societates naturales"), del modelo aristotélico: después de haber iniciado el estudio hablando de la "consociatio domestica", es decir, de la familia (cap. II), pasa a hablar de la "consociatio propinquorum" (cap. III), después de las especies inferiores de las "societates civiles", los colegios (cap. IV), para llegar por grados sucesivos, por círculos que poco a poco se amplían, a la "civitas" (de aquí distingue una "rústica" y una "urbana"), y por fin de las "civitates" a través de las "provinciae" hasta el "regnum" (que corresponde en términos generales a nuestro Estado) definido como "universalis maior consociatio" (cap. X). Independientemente de la cantidad y del tipo de grados, lo que importa para caracterizar el modelo utilizado por Althusius es la progresión hacia el Estado a partir de las sociedades inferiores, o bien la consideración de que el Estado es una gran sociedad, más aún es la máxima sociedad, compuesta de sociedades más pequeñas. No se podría expresar más clara y correctamente este concepto que con las mismas palabras del Althusius: "Societas humana certis gradibus ac progressionibus minorum societatum a privatis ad publicas societates pervenit" (V, pr.).

4. *Elementos del modelo alternativo*

La mejor manera para poner en evidencia las diferencias entre el modelo iusnaturalista y el modelo aristotélico

es la de repasar una por una las características del primero expuestas en el No. 1, y observar qué posición toman en el segundo.

1) El punto de partida del análisis no es un genérico estado de naturaleza en el cual los hombres se habrían encontrado antes de constituir el Estado, sino la sociedad natural original, la familia, que es una forma específica, concreta, históricamente determinada, de sociedad humana; 2) entre esta sociedad original, la familia, y la sociedad última y perfecta, el Estado, no existe una relación de contraposición, sino de continuidad, desarrollo, progresión, en el sentido de que de la situación familiar al estado civil el hombre ha pasado a través de fases intermedias que hacen del Estado, antes que la antítesis del estado prepolítico, la desembocadura natural, la llegada final, de las sociedades precedentes; 3) el estado natural original es un estado en el cual los individuos no viven aislados, sino reunidos siempre en grupos organizados, como son exactamente las sociedades familiares; esto trae como consecuencia que el Estado deba ser representado no como una asociación de individuos, sino como una reunión de familias o como una familia en grande; 4) dado que los individuos viven desde su nacimiento en familias, el estado prepolítico no es un estado de libertad e igualdad originales, sino que se trata de una condición en la cual las relaciones fundamentales que existen dentro de una sociedad jerárquica como la familia son relaciones entre superior e inferior como son exactamente las relaciones entre padre (y madre) e hijos, o entre el patrón de la casa y los sirvientes; 5) el paso del estado prepolítico al Estado, ya que sobreviene, como se ha dicho, por un proceso natural de evolución, de las sociedades menores a las sociedades mayores, no se debe a una convención, es decir, a un acto voluntario y deliberado, sino sobreviene a través del efecto de causas naturales, como pueden ser el aumento del territorio, el incremento de la población,

la necesidad de defensa, el requerimiento de allegarse medios necesarios para la subsistencia, etc., con la consecuencia de que el Estado no es menos natural que la familia; 6) el principio de legitimación de la sociedad política no es el consenso, sino el estado de necesidad (o la "naturaleza de las cosas").

Comparando las seis características de los dos modelos, aparecen claramente algunas de las grandes dicotomías por las cuales está marcado el largo camino de la filosofía política hasta Hegel: a) concepción racionalista o histórico-sociológica del origen del Estado; b) el Estado como antítesis o como complemento del hombre natural; c) concepción individualista atomizante o concepción social y orgánica del Estado; d) concepción idealizada del estado prepolítico de donde traen sus orígenes las teorías de los derechos naturales o concepción realista del hombre en sociedad que sostiene que el hombre ha vivido siempre en estado de sujeción y de desigualdad; e) teoría contractualista o naturalista del fundamento del poder estatal; f) teoría de la legitimación a través del consenso o a través de la fuerza de las cosas. Estas son las grandes dicotomías que comprenden respectivamente los problemas fundamentales de toda teoría del Estado; es decir, los problemas del origen (a), de la naturaleza (b), de la estructura (c), del destino (d), del fundamento (e), de la legitimidad (f), del poder supremo que es el poder político, en relación a todas las otras formas de poder sobre los hombres.

5. *Modelo iusnaturalista y sociedad burguesa*

Frecuentemente se ha hecho notar, tanto así de volverse un elemento muy conocido para la historiografía del iusnaturalismo, que la formación, la perpetuación y el perfeccionamiento del modelo iusnaturalista, basado en la contraposición principal estado de naturaleza-Estado,

acompaña el nacimiento y el desarrollo de la sociedad burguesa de la cual sería a nivel teórico, consciente o inconscientemente, su reflejo. En este reflejo residiría el significado *ideológico* del modelo *teórico*. Es inútil agregar que este tipo de interpretación ideológica ha sido uno de los temas característicos de la historiografía marxista (partiendo desde el mismo Marx, de quien son conocidísimas las páginas de la *Cuestión Judía* dedicadas a la crítica y a la reinterpretación en términos clasistas de los derechos del hombre y del ciudadano). Una de las últimas y discutidas (y discutibles) expresiones de este tipo de interpretaciones es la obra de C.M. Macpherson[1], el cual ve en el estado de naturaleza de Hobbes, contrariamente a como siempre había sido visto (descripción de la guerra civil), la descripción de la sociedad de mercado, de manera particular de la forma de sociedad de mercado que el autor llama "posesivo", para distinguirla de la sociedad de mercado simple, si bien todavía en forma embrionaria respecto a la forma acabada que será reflejada en la teoría de Locke de la sociedad natural y respectivamente del Estado como asociación de productores. De todos modos, e independientemente de cualquier interpretación, es un hecho, no subordinado a variaciones interpretativas, que el Estado nacido de la revolución francesa y convertido en el siglo XIX en el prototipo del Estado burgués (en cuanto Estado constitucional, liberal, parlamentario, representativo, etc.) se inspira en los principios fundamentales de la escuela del derecho natural.

Según las interpretaciones más comunes, los momentos sobresalientes del nexo entre modelo iusnaturalista y sociedad burguesa son los siguientes:

[1] Me refiero a C.M. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, at the Clarendon Press, 1962, sobre el cual me he detenido ampliamente en una reseña de estudios sobre Locke que están en: *Da Hobbes a Marx*, Nápoles, Morano, 1965, pp. 108-116.

1) El descubrimiento del estado de naturaleza como la dimensión en la que tienen lugar las relaciones más elementales, más simples, más inmediatas, entre los hombres, que son las relaciones económicas a través de las cuales los hombres ven por su sostenimiento, luchando por la posesión de los bienes que sirven a su sobrevivencia, representa el descubrimiento de la esfera económica en cuanto esfera distinta de la esfera política, o, en otros términos, de la esfera privada diferente de la esfera pública, y esta distinción refleja el nacimiento de una sociedad diversa de la feudal caracterizada por la confusión entre poder económico y poder político, entre privado y público; 2) el descubrimiento de la esfera económica en cuanto distinta de la esfera política, o mejor dicho, como se ha visto en los párrafos precedentes, en cuanto antítesis de la esfera política, representa a su vez el momento de la emancipación de la clase que se prepara a devenir económicamente dominante respecto al estado existente, a través de la especificación de una sociedad prepolítica y antipolítica, que está regida por leyes naturales propias, y que constituye la base sobre la que se erige la sociedad política como ente artificial producto de la voluntad de los poseedores de bienes para la protección de sus propiedades (y de todos los derechos que la hacen posible, como la libertad, la igualdad, la independencia, etc.); 3) el estado de naturaleza anterior al Estado, en cuanto estado cuyos sujetos son los individuos tomados singularmente, que gozan de plena autonomía religiosa, moral y económica, abstractamente independientes los unos de los otros, y por eso en contacto o en conflicto entre ellos por la posesión y el intercambio de bienes, refleja la visión individualista de la sociedad y de la historia humana, que está comúnmente considerada como un elemento característico de la concepción del mundo y de la ética burguesa; 4) los ideales de libertad y de igualdad que en el estado de naturaleza encuentran su lugar (imaginario) de actua-

ción, indican y prescriben una manera de concebir la vida en sociedad antitético al modo tradicional según el cual la sociedad humana está construida sobre la base de un orden jerárquico tendencialmente estable, caracterizan la concepción libertaria e igualitaria que anima por todas partes los movimientos burgueses contra los vínculos sociales, ideológicos, económicos, políticos, que le obstaculizan el ascenso; 5) la idea contractualista, es decir, la idea de un Estado fundado sobre el consenso de los individuos destinados a formar parte de él, representa la tendencia de la clase, que se dirige hacia la emancipación además de económica y social, también política, de poner el mayor instrumento de dominio del cual se ha servido siempre un grupo de hombres para obtener la obediencia de los demás, bajo el propio control; en otras palabras refleja la idea de que una clase que se prepara a convertirse en la clase económica e ideológicamente dominante, debe conquistar también el poder político, es decir, debe crear el Estado a su imagen y semejanza; 6) la idea de que el poder es legítimo sólo en cuanto está fundado sobre el consenso es una idea propia de quien lucha por conquistar un poder que todavía no tiene, librándose después de sostener, una vez conquistado el poder, la tesis contraria.

6. *Familia y estado de naturaleza*

A mi parecer la mejor confirmación de esta interpretación ideológica del modelo iusnaturalista es la que puede derivar de la comparación con el modelo aristotélico. Bajo este aspecto la confrontación entre los dos modelos no es solamente un ejercicio académico, sino tiene un valor heurístico que hasta hoy, que yo sepa, no ha sido adecuadamente utilizado. En síntesis el modelo moderno, la dicotomía estado de naturaleza-estado civil (o Estado), substituye la dicotomía familia-Estado. En am-

bos modelos el Estado, en cuanto situación terminal de un proceso finito, es precedido por un estado prepolítico, con la diferencia de que este estado prepolítico en el modelo clásico es la familia, en el modelo moderno es el estado de naturaleza. Como Hobbes (pero también como Locke y otros) dedicó al estado de naturaleza el primer capítulo de sus tratados políticos; así, Aristóteles dedicó a la familia el primer capítulo de su *Política.* Del mismo modo como el estado de naturaleza del modelo moderno deviene cada vez más un fiel reflejo de la esfera de las relaciones económicas (privadas), tanto que aparece como la descripción e idealización de la sociedad mercantil, así también la sociedad familiar del modelo clásico, como es descrita en el primer libro de la *Política* de Aristóteles (y transmitida por siglos), comprende no solamente las relaciones entre esposo y esposa y entre padre e hijos, sino asimismo las relaciones entre patrón y sirvientes, y es entonces en cuanto tal el núcleo principal de la vida económica de aquella determinada sociedad, en torno a la cual se organizan todas las relaciones de producción a ella concomitantes. (No se olvide que "economía" en griego significa "gobierno de la casa", y que el primer libro de la *Política* de Aristóteles está considerado como uno de los más antiguos estudios de "economía". Aunque no es el caso de traer de la suerte de las palabras más ilaciones de lo que permite una historia no de palabras sino de conceptos, y si bien la ciencia económica moderna nace del estudio de los fenómenos de cambio y de circulación de bienes a los cuales Aristóteles había dado el nombre de "crematística", subyace de todas maneras el hecho de que la dicotomía del modelo clásico familia-Estado reproduce la misma distinción entre el momento inicial de toda vida social organizada, que es el momento de la búsqueda de los bienes necesarios para la sobrevivencia, y el momento de la dirección política, es decir, aquella misma distinción que viene indicada en la dicotomía estado de naturaleza-estado civil del modelo moderno).

La configuración o el acantonamiento de la familia como sociedad prepolítica por excelencia y su substitución por el estado de naturaleza que toma paulatinamente la figura de la sociedad en la cual se desarrolla la red de relaciones económicas elementales (tanto así de ser llamado posteriormente en la teoría hegeliana "sociedad burguesa" o "civil"), vista a la luz de la distinción entre momento económico y momento político de una sociedad considerada globalmente, pueden ser interpretadas como el reflejo a nivel teórico de la gran transformación que caracteriza el paso de la sociedad feudal a la sociedad burguesa, de la economía como "gobierno de la casa", en el sentido amplio de "casa en su conjunto", a la economía de mercado; en otras palabras como una mirilla a través de la cual se vislumbra la disolución de la empresa familiar y la aparición de la empresa capitalista, o bien el paso de una sociedad esencialmente agrícola (comunitaria en el sentido de Tönnies o tradicional en el sentido de Weber), de la cual una de las características más perdurable es la identificación de la actividad económica con la sociedad familiar, a una sociedad económicamente más compleja (societaria en el sentido de Tönnies o racional en el sentido de Weber), caracterizada por la progresiva separación entre el gobierno de la casa y el gobierno de la empresa, entre la función de procreación y de educación de la prole que pertenece a la familia y la función estrictamente económica que se desarrolla, al menos idealmente, entre individuos libres e iguales, y viene confiada a formas de sociedad cuya estructura tiende hacia la organización del poder legal y racional, antes que al de tipo personal y tradicional.

En conclusión, en la substitución de la sociedad familiar como primer momento de la construcción de la vida social por la sociedad natural de individuos libres e iguales, es lícito ver una reproducción extremadamente sintética y simplificante (pero no por ello menos significa-

tiva) de todos los fenómenos que vienen habitualmente tomados en consideración para caracterizar el nacimiento de la sociedad burguesa, del mismo modo que la familia tradicional, cuyo jefe es conjuntamente esposo, padre y patrón, ha representado por siglos, mucho más allá de la sobrevivencia histórica (por la bien conocida fuerza de inercia del pensamiento teórico abstracto, que es mucho más lento para moverse que la realidad), el centro propulsor de la vida económica hasta la formación de la ciencia económica moderna del siglo XVIII.

7. *La familia en el modelo iusnaturalista*

No es posible indicar en pocos renglones cuál es el lugar que ocupa el tema de la familia en los más conocidos estudios de los iusnaturalistas, sino corriendo el riesgo de caer en aproximaciones que colindan con la imprecisión o se pierde en la nulidad. Aún así en general se puede decir que en estos estudios el discurso sobre la familia en su dúplice y clásica forma de sociedad doméstica y de sociedad despótica sigue siempre al discurso sobre el estado de naturaleza, y es introducida en la sistemática de la teoría política (que también es siempre una teoría de la sociedad en su conjunto), sobre todo con el objetivo de mostrar que tanto la relación de poder entre padre e hijo como la relación de poder entre patrón y sirviente representan tipos de relación de poder diferentes, o que deben ser considerados diferentes de la relación de poder político, es decir, de la relación entre gobernante y gobernado. Mientras en el Estado el fundamento del poder es o debería de ser (no se olvide jamás que la filosofía política de los iusnaturalistas tiene una vocación deontológica y tiende si no a idealizar, sí a racionalizar el estado existente) el consenso, en la sociedad doméstica es la generación y en la sociedad patronal la fuerza (demostrada por ejemplo en la victoria de una

guerra justa). A estos tres tipos de fundamento del poder corresponden los tres tipos clásicos de fundamento de las obligaciones: *ex contractu, ex generatione, ex delicto*. Los filósofos iusnaturalistas tienden a demostrar, o mejor dicho a sostener con argumentos plausibles, que el poder civil se distingue (debe distinguirse) del poder del padre sobre los hijos y del poder del patrón sobre los sirvientes a causa de la diferencia con respecto al fundamento de legitimidad. Se entiende entonces que la familia no es y no puede ser ya considerada como el primer eslabón de una cadena que se concluye en el Estado; al contrario, entre el estado natural del hombre, al que pertenece la formación de la familia tanto en su forma de sociedad doméstica como en su forma ampliada de sociedad patronal, y la sociedad civil existe un salto cualitativo, o sea el sólo salto que permite pasar a la humanidad de la naturaleza a la civilización. Es verdad que Hobbes no excluye que en una sociedad primitiva la familia, la "pequeña familia", haga las vecesde un Estado[2], y tampoco que de hecho en la evolución de la sociedad del pequeño grupo al gran Estado, existan Estados, como las monarquías patrimoniales, que asumen el aspecto de familias en grande[3]. Es también verdad que Locke, quien tiene como blanco principal la teoría de Filmer del origen familiar del Estado, admite que "los padres de las familias, por un cambio insensible, se vuelven también los monarcas políticos", por lo cual "pusieron los fundamentos de reinos hereditarios y electivos" (II, 76), y que en el origen de los tiempos los primeros gobiernos eran estados monárqui-

[2] En *Leviathan*, cap. XVII (edit. Oakeshott, pp. 109-110).
[3] *De cive*, IX, 10; *Leviathan*, cap. XX (edición citada, p. 133). S. Landucci llama la atención, con análisis sutiles y precisos, sobre estos aspectos del pensamiento de Hobbes en un libro de gran interés: *I filosofi e i selvaggi*, Bari, Laterza, 1972, p. 114 y ss. en especial las notas 73 y 74.

cos en cuanto el mismo padre había sido reconocido como rey (II, 107). Pero es igualmente claro que en el discurso de Hobbes y de Locke es necesario distinguir la descripción de lo que ha sucedido de hecho de la propuesta de una nueva forma de legitimación del poder político, o, como se ha observado justamente a propósito de Locke, el problema del origen histórico del gobierno del problema de su fundamento moral[4]. Desde este punto de vista, o sea desde el punto de vista del fundamento de un nuevo principio de legitimidad, ni la sociedad doméstica ni la sociedad patronal ofrecen un modelo válido para la sociedad política.

Particularmente este es uno de los temas de fondo de la filosofía política iusnaturalista: si es verdad que el fundamento de legitimidad del poder político debe ser el consenso el cual se expresa a través de una o más convenciones, de ello deriva que el poder político repose sobre fundamentos diferentes de aquellos sobre los cuales descansan el poder doméstico y el poder patronal. Con esto, ninguno de los escritores considerados quiere excluir el que existan de hecho también estados de diversa naturaleza, como lo son las monarquías patrimoniales moldeadas sobre el fundamento del poder doméstico o los estados despóticos moldeados sobre los fundamentos del poder patronal. La tendencia va en el sentido de excluir que estos estados sean idealmente, es decir, respecto a una exigencia ideal de la cual estos autores son portadores, legítimos. Sirvan tres ejemplos: después de haber descrito el paso del estado de naturaleza al estado civil mediante el pacto de unión, Hobbes distin-

[4] G.J. Schochet, *The Family and the Origins of the State in Locke's Political Philosophy*, en "John Locke. Problems and Perspectives", Cambridge, at the University Press, 1969, p. 91 y ss. El tema ha sido retomado por J. Dunn, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge, at the University Press, 1969, que se integra expresamente al autor precedente, p. 113, nota 1.

gue tajantemente los tres modos del dominio del hombre sobre el hombre (*De cive*, VIII, 1), es decir, después de haber descrito la formación del Estado fundado sobre una convención (al que él llama Estado por institución): este tipo de Estado, que está fundado sobre el consenso, adquiere visiblemente valor de modelo con respecto a todas las otras formas de dominio. Desde las primeras páginas del *Segundo tratado sobre el gobierno*, Locke da a entender claramente cuál es el objetivo que se propone ahí donde dice que "el poder de un magistrado sobre un súbdito se puede diferenciar del de un padre sobre el hijo, del de un patrón sobre el sirviente, del de un esposo sobre la esposa, y del de un señor sobre su esclavo", de manera que es necesario mostrar "la diferencia que existe entre el gobernante de una sociedad política, el padre de una familia y el capitán de una galera" (cap. 1, No. 2). El *Contrato social* de Rousseau comienza con la crítica de las teorías que dan al poder político un fundamento de legitimidad diferente del consenso, y por tanto trata de la sociedad familiar de la cual, si bien llamándola "el primer modelo de sociedad política", afirma, igualmente que Locke, la precariedad del derecho del más fuerte y finalmente de la esclavitud, de la cual no reconoce como legítimo ni el fundamento consensual ni el que reposa sobre el derecho de guerra. No por casualidad después de la refutación de las doctrinas que buscan un fundamento de legitimidad del poder político fuera del consenso libremente expresado, Rousseau abre el capítulo sucesivo diciendo: "es preciso remontarse siempre a una primera convención".

8. *La familia burguesa*

En la medida en que la sociedad familiar sale de la escena como momento inicial de la formación del Estado, como pequeño Estado en potencia (al cual corresponde

la imagen del Estado como familia en grande), y es substituida por un Estado de hecho en el cual los individuos, ya no padres e hijos, ya no patrones y sirvientes, ligados entre ellos por relaciones orgánicas, sino *homines eoconomici*, libres, iguales e independientes, no tienen otra conexión entre ellos que la que deriva de la necesidad de intercambiarse los productos de su trabajo, ella pierde también toda función económica, y perdiendo toda función económica conserva exclusivamente la función (que se volverá cada vez más la característica de la familia burguesa) de la procreación y de la educación de la prole. Con el progresivo sobrevenir de la emancipación de la sociedad burguesa de la sociedad política existente, los sujetos del trabajo productivo serán cada vez menos miembros de la sociedad familiar, considerada como un todo orgánico, y cada vez más productores (jurídicamente) independientes.

Una expresión plenamente madura de esta transformación de la familia de empresa económica en institución ético-pedagógica se encuentra en la teoría de Locke. El tema que Locke aborda inmediatamente después de haber hablado del estado de naturaleza y del estado de guerra, es el tema del fundamento de la propiedad individual, es decir, el tema referente el paso de la posesión originaria en común de todas las cosas a la propiedad como derecho exclusivo de un individuo tomado singularmente sobre una parte de los bienes de la tierra, paso que se efectúa en el estado de naturaleza, esto es, antes de la institución de la sociedad civil. Como es conocido, Locke resuelve este problema rechazando las dos soluciones clásicas, la que hace derivar el título original de la propiedad de la ocupación y la que lo hace derivar del contrato: según Locke la propiedad individual, es decir, el derecho de un individuo de gozar y de disponer a título exclusivo de un determinado bien, deriva del esfuerzo que el individuo ha empleado para adueñarse de él y por lo tanto, si

es necesario, para transformarlo y valorizarlo con el propio trabajo. Es inútil agregar que esta tesis sobre la propiedad es una de las tesis más originales e innovadoras del sistema de Locke. Ninguna cosa semejante se encuentra en otros célebres tratados de filosofía política que se encuadran en el modelo iusnaturalista. Con su teoría del trabajo-valor, de la acumulación originaria y de la función de la moneda, Locke es el primer escritor político que toma en cuenta un cierto número de temas que se volverán el objeto específico de una nueva ciencia, la economía política. Para aquello que nos interesa, la teoría de la propiedad de Locke es importante por tres motivos: primero, ahora ya se ha vuelto claro que el estado prepolítico, el estado de naturaleza o la sociedad natural, como quiera llamársele, coincide con la esfera de las relaciones económicas, es decir, la esfera en la que se forman y se desarrollan las relaciones del hombre con la naturaleza a fin de transformarla para provecho propio a través del trabajo; segundo, el protagonista de este estado prepolítico, que coincide con la sociedad económica, es el individuo considerado en su estricta capacidad personal de apropiarse de las cosas comunes y de transformarlas para el mayor beneficio propio y de la sociedad; tercero, la propiedad individual, institución fundamental de la economía burguesa, nace toda acabada y perfecta en el estado de naturaleza, es decir, antes de que surja el Estado (a diferencia de lo que acontece en las teorías de Hobbes y Rousseau).

Estas premisas sirven para entender cuál es la nueva función de la familia en el sistema de Locke. El tema de la familia es tratado por Locke antes del tema de la sociedad política (a diferencia de lo que sucede en Hobbes), pero después del tema de la propiedad individual. ¿Qué significado se puede dar a esta sucesión de temas? El hecho que el estudio de la familia preceda al de la sociedad política muestra que ella siempre es una sociedad natural; por otra parte, el hecho que siga

al estudio de la propiedad individual con los temas conexos del trabajo, de la apropiación y de la valorización del suelo, y de la moneda, muestra que la institución familiar no tiene nada que ver con la actividad económica, que es actividad esencialmente individual. El estudio de la familia en Locke insiste sobre todo en dos temas: a) la familia en cuanto sociedad de duración efímera, es decir, destinada a durar hasta la mayoría de edad de los hijos, no puede ser confundida con la sociedad política que es permanente, y como tal acompaña al individuo desde la cuna hasta la tumba; b) la familia, no teniendo otra función que la de proveer a la nutrición, a la crianza y a la educación de la prole (y también bajo este aspecto se distingue de la sociedad política que teniendo funciones mucho más importantes, asigna a quien la preside poderes mucho más extensos), no puede ser confundida con la sociedad económica cuyos sujetos son los individuos independientes (como se encuentran precisamente en el estado de naturaleza).

En conclusión la familia desde la óptica de Locke representa correctamente el fin de la concepción tradicional que haciendo de la sociedad doméstica y patronal el núcleo original de la sociedad política atribuye a ella el desarrollo de la función económica, que es la función prepolítica por excelencia.

9. *Una contraprueba*

Una contrapueba de la ruptura que el modelo iusnaturalista representa con respecto al modelo clásico y del significado ideológico que esta ruptura asume en el desarrollo de las reflexiones sobre la formación del Estado moderno, puede ser derivada de la comprobación de que desde el inicio del predominio incontrastado del modelo iusnaturalista, periódicamente es retomado el

modelo clásico, de manera particular es retomada la revaluación de la familia como origen de la sociedad política, con la consecuente negación de un estado de naturaleza constituido por individuos libres e iguales; periódicamente se efectúa una abigarrada crítica contra el contrato social, con la consecuente afirmación de la naturalidad del estado; periódicamente viene rechazada la antítesis entre el estado de naturaleza y el estado civil, con la consecuente concepción del estado como prolongación de la sociedad familiar. Esta serie de operaciones son efectuadas por escritores reaccionarios (aquí entiendo por "reaccionarios" hostiles a las grandes mutaciones económicas y políticas de las cuales ha sido protagonista la burguesía).

Para ello traigo dos ejemplos típicos, uno al principio y otro al final del destino del modelo iusnaturalista: Robert Filmer, uno de los últimos defensores de la restauración monárquica en Inglaterra (en la segunda mitad el siglo XVII) y Carl Ludwig von Haller, uno de los más conocidos ideólogos de la restauración después de la revolución francesa. El blanco polémico de Filmer es la teoría de la libertad natural de los hombres de la cual deriva la afirmación (que juzga infundada y blasfema) de que los hombres tienen el derecho de escoger la forma de gobierno que prefieran. Para Filmer la única forma de gobierno legítima es la monarquía, porque el fundamento de todo poder es el derecho que tiene el padre de mandar al hijo, y los reyes son originalmente los mismos padres o posteriormente los descendientes de los padres y sus delegados. A la concepción ascendente del poder, propia de las teorías contractualistas, Filmer contrapone una concepción rígidamente descendente: de acuerdo con Filmer, el poder jamás se transmite de abajo hacia arriba, sino siempre de arriba hacia abajo. Desde el momento en que el paradigma de toda forma de poder del hombre sobre el hombre es el poder del padre sobre los hijos, entre la sociedad familiar y la so-

ciedad política no existe, según Filmer, una diferencia esencial: existe solamente una diferencia de grado. El se expresa de la siguiente manera: "si se comparan los derechos naturales de un padre con los de un rey, no se percibe otra diferencia que la amplitud y la extensión: como el padre en una familia, así el rey sobre muchas familias extiende sus cuidados para conservar, nutrir, vestir, instruir y defender a toda la comunidad" (*Patriarcha*, I, 10).

Igualmente Haller, el cual, si bien no conociendo la obra de Filmer, declara que el título de ella "parece indicar una exacta idea fundamental" (aunque como él señala inmediatamente después, demasiado restringida). Uno de los propósitos más insistentemente repetidos en su obra fundamental, *Restauración de la ciencia política*, es el de mostrar que "los reagrupamientos humanos denominados estados no se distinguen *por naturaleza sino sólo por grado* de las otras relaciones sociales" (cap. II). Este intento es perseguido bajo un ataque continuo contra las diversas formas asumidas por la teoría contractualista, considerada como una "quimera", y con la tesis según la cual el Estado no es menos natural que las formas más naturales del vivir social, tan es así que no se puede marcar alguna diferencia entre las sociedades naturales y las que falsamente han sido llamadas "civiles": "la antigüedad ignoraba, como todavía el mundo entero ignora (excepción hecha de las escuelas filosóficas), toda la terminología que se hace pasar por científica y que establece una diferencia esencial entre el estado de naturaleza y el estado civil" (cap. XVI). En vista de que los estados no han sido creados mediante un acto de la razón humana, sino se han formado por un procedimiento natural, "la diferencia entre los estados y otras relaciones sociales consiste solamente en la independencia, o sea en un más alto grado de poder y de libertad" (*ibídem*). No se podría decir de manera más clara que la diferencia entre sociedades

pre-estatales y Estado es una diferencia de grado y no de substancia. En la cadena finita de diversas sociedades, una por encima de la otra, es inevitable que se llegue a una sociedad de la cual dependen las otras, y que a su vez no depende de ninguna otra. Esta última sociedad es el Estado. Pero la misma sociedad puede llegar a ser un Estado y puede perder la calidad de Estado sin cambiar la propia naturaleza.

10. *El fin del modelo*

He dicho al inicio de estas páginas que la fortuna del modelo iusnaturalista llega hasta Hegel incluido-excluido. La posición de Hegel frente a la tradición del derecho natural es compleja: es una posición al mismo tiempo de rechazo y de aceptación. No se puede dejar de ver, de un lado, que él no pierde ocasión para criticar las principales figuras del modelo iusnaturalista, el estado de naturaleza, el contrato social, el Estado como asociación y no como organismo etc., y para contraponer a la concepción atomista del Estado propia de sus predecesores una concepción del Estado como "totalidad ética", como organismo, como organización de un todo mediante la constitución que expresa el espíritu del pueblo etc. Pero no se puede dejar de reconocer, de otro lado, que él se posesiona frecuentemente de las mismas figuras para inserirlas, en el momento y en el lugar adecuados, en su sistema del espíritu objetivo, para hacer de ellas elementos esenciales, si no es que exclusivos, del sistema. El estado de naturaleza, eliminado como condición original de la humanidad reaparece al final del desarrollo del espíritu objetivo en las relaciones entre los estados. El momento del *homo oeconomicus*, que constituye la figura principal del atomismo social de los iusnaturalistas también hace su aparición en el sistema hegeliano en las sección inmediatamente precedente al

Estado, en la parte de la sección referente a la "sociedad civil" (que aquí debe entenderse como "sociedad burguesa"), que está dedicada al "sistema de las necesidades", y que no por casualidad Hegel llama "sistema del atomismo". Gran parte de las materias que los escritores precedentes incluyen en el estudio del estado de naturaleza, o del derecho natural opuesto al derecho positivo (que aparece solamente con la constitución del Estado), Hegel las incluye en el momento del "derecho abstracto", desde el cual se inicia el movimiento del espíritu objetivo[5].

Como se ha señalado muchas veces esta aparente ambigüedad de Hegel de frente a la doctrina del derecho natural depende de la complejidad del sistema, difícil de entender en la multiplicidad de sus articulaciones y por consiguiente en su extremadamente diferenciada y extremadamente compacta globalidad. Creo que la contraposición de los dos modelos puesta en evidencia en los párrafos precedentes pueda servir para penetrar en esta complejidad. Es un hecho conocido que el sistema hegeliano es tan omnicomprensivo que ha intentado no dejar fuera de sí mismo nada de esencial, o de lo que Hegel consideraba esencial, de los sistemas precedentes. Por lo demás es una cosa conocida pero que no deja de sorprendernos por su verdad, cada vez que nos acercamos al sistema hegeliano con el deseo de dar un nuevo paso en su comprensión, los diversos niveles de profundidad en los que tal sistema está dispuesto. La comprensión de los dos modelos se convierte en este momento en un

[5] Me he detenido con más amplitud para analizar la relación entre Hegel y el iusnaturalismo en el ensayo *Hegel e il giusnaturalismo*, en "Rivista di filosofia", LVIII, 1966, pp. 379-407. He regresado posteriormente sobre el argumento en *Hegel e il diritto*, en el volumen *Incidenza di Hegel*, a cargo de F. Tessitore, Nápoles, Morano, 1970, pp. 217-249, y en *La filosofia giuridica di Hegel nell'ultimo decennio*, en "Rivista critica di storia della filosofia", XXVII, 1972, pp. 293-319.

instrumento de desarticulación y consecuentemente de recomposición de la complejidad del sistema y por tanto sirve para una mejor comprensión de él.

Es un hecho que hasta Hegel, los dos modelos habían sido rígidamente diferenciados, como lo demuestra, de otra parte, el ejemplo aludido poco antes del contemporáneo de Hegel, Von Haller. Quiero señalar que hasta Hegel todo el curso de la filosofía política marcha sobre dos canales bien distintos, entre los cuales, del uno al otro, no hay paso: el canal aristotélico fundado sobre la pareja familia-Estado, y el canal hobbesiano fundado sobre la pareja estado de naturaleza-Estado. Ahora bien, Hegel funde en el propio sistema por primera vez (y también por última) los dos modelos: su sistema de filosofía práctica es una síntesis en cuanto propiamente busca mediar, o mejor dicho, no dejar caer y por lo tanto trata de recuperar y reinserir en una totalidad orgánica tanto la tradición clásica de la filosofía política como la tradición moderna. Por lo demás, una operación de este tipo le es permitida por el hecho de que su sistema está articulado no en parejas sino en tercias.

Tómese en consideración el último momento del espíritu objetivo, la eticidad y su tripartición en familia, sociedad civil y Estado. Después de todo lo que se ha dicho en las páginas precedentes resulta ahora claro que esta tercia es el producto de la combinación de las dos grandes dicotomías precedentes, en la medida en la que el movimiento comienza de la familia como en el modelo clásico y posteriormente continúa con la sociedad civil. Ahora bien, el primer momento de ésta, el sistema de las necesidades, reproduce temas fundamentales del estado de naturaleza en su interpretación más consciente, que lo viene representando cada vez más como el dominio del *homo oeconomicus*, es decir, como el estado en el que se desarrollan las nuevas relaciones económicas de la sociedad burguesa, y que se ha vuelto objeto de una nueva ciencia, la ciencia económica, ya no entendi-

da como gobierno de la casa. Mientras en los modelos precedentes, ambos estructurados por parejas, la sociedad prepolítica es *o* la familia, como primera sociedad natural, *o* el estado de naturaleza, como sede de las relaciones de cambio entre individuos en competencia, es decir como sociedad burguesa, en el modelo hegeliano, que está estructurado en tercias, antes del Estado hay *y* la familia *y* la sociedad burguesa. En otras palabras Hegel recupera de la teoría tradicional el momento de la familia como momento original del desarrollo de la sociedad humana, sin eliminar por ello, a diferencia de lo que hacen los escritores reaccionarios, el momento en el cual los sujetos del tejido social no son ya los padres de familia sino los individuos (o las clases sociales) en conflicto y que, como se ha dicho, es el reflejo del nacimiento de la sociedad mercantil burguesa. En Hegel el paso de la familia al Estado no sobreviene directamente ni tampoco gradualmente, sino a través de un momento negativo intermedio que representa, por un lado, la disolución de la familia y, por el otro, el presupuesto necesario para la recomposición de la unidad social sobre un nivel más alto (que es el del Estado). Como en el modelo clásico el Estado es a la par de la familia (y a diferencia de la sociedad civil) un organismo ético, pero es al mismo tiempo, como en el modelo moderno, la antítesis de la sociedad de las necesidades, es decir, de la esfera en la cual dominan relaciones de conflicto entre los individuos y las clases sociales. Si en los dos modelos precedentes el Estado era considerado respectivamente como la continuación y como la antítesis del estado precedente, en el modelo hegeliano el Estado es al mismo tiempo continuación (de la familia) y antítesis (de la sociedad civil).

Política y Artificio. Sobre la Lógica del Modelo Iusnaturalista

Michelangelo Bovero

1. *Advertencias preliminares para un discurso sobre los "modelos"*

Desde hace algún tiempo en nuestra cultura se habla de modelos o de saber como red de modelos[1]. Pero no se trata simplemente de un mayor interés por los aspectos formales de las teorías y los procedimientos científicos, ámbito en el cual la noción de modelo desde hace tiempo tiene la primacía. Lo que sorprende de los desarrollos recientes es el empleo de esta noción en un sentido y con una dimensión mucho más amplios, un empleo habitualmente ligado a la idea, ni clara ni pormenorizada, de crisis: crisis de la razón, del saber, de los valores, sobre todo crisis de las certezas. Queriendo bromear con las palabras (aclararé mejor el sentido de la broma al final del parágrafo), se podría decir que la falta o pérdida de modelos induce a la búsqueda o construcción de modelos; pero ante todo, no en el sentido que aparece más obvio y banal, sino según dos acepciones *diferentes*, y en por lo menos un aspecto *opuestas* del término modelo. En nuestra habla común el término oscila ambiguamente entre dos significados: el primero fundamental-

[1] Aquí me refiero en particular a la reunión que tuvo lugar en Módena del 20 al 23 de enero de 1981, dedicada explícitamente a "Il sapere come rete di modelli" (El saber como red de modelos).

mente prescriptivo, con base en el cual por modelo se entiende aquello que se debe imitar, y que por tanto se propone como regla a una clase de entes o comportamientos; el segundo fundamentalmente descriptivo (y a fines de uso científico), con base en el, cual por modelo se entiende al contrario aquello que resulta de una imitación, y que por lo tanto se muestra como reproducción más o menos similar a algún ente o clase de entes. Modelo prescriptivo y modelo descriptivo se contraponen en cuanto, en el primer caso, "modelo" es el *original* o el arquetipo, un principio que literalmente pretende tener una validez normativa; en el segundo caso "modelo" es por el contrario una *copia*, cuyo valor está definido por el grado de fidelidad con el original.

Algo similar a esta ambigua polaridad de significados se encuentra, en nuestro idioma, en los usos del término "ejemplar" respectivamente como adjetivo y como substantivo: quien se refiriese (con poco discernimiento) al presente trabajo como a un "ensayo ejemplar"[2] le atribuiría un valor de modelo regulativo para futuros trabajos del mismo género, a diferencia de quien se refiriese al mismo trabajo como a un simple "ejemplar de ensayo". La correspondencia sin embargo no es perfecta: un simple *ejemplar* de un género no puede ser considerado en cuanto tal como *modelo* de aquel género en sentido *descriptivo*. De la noción de modelo en ambas acepciones, y no solamente en la homóloga a "arquetipo", es ineliminable la connotación de "tipo". En otras palabras, para valer como tal frente a un cierto orden de realidad o clase de fenómenos, un modelo debe contener imprescindiblemente, e independientemente del significado prescriptivo o descriptivo, la referencia a realces esenciales de los cuales presenta la forma o

[2] Robo el detalle autoirónico del preámbulo de la ponencia que Salvatore Veca presentó al mencionado convenio de Módena, "Il modello del contratto", en *Alfabeto* No. 23, abril de 1981.

esquema fundamental y la contextura en un conjunto coherente. Sólo que el tipo-arquetipo *precede*, mientras el tipo-éctipo *sigue*, aquello de lo que respectivamente quieren ser modelo[3]. En este sentido, a través de valores opuestos son "modelos" del mundo real tanto la idea de cosmos de la que el demiurgo en el *Timeo* platónico inspira la propia obra de construcción como la reconstrucción confiada a un mapa geográfico o a un mapamundi.

Más bien se puede decir que en el "modelo" con significado descriptivo resulta acentuado, respecto al modelo con significado prescriptivo, el momento del llamado a lo esencial, frecuentemente mediante analogías, y de la simplificación, mediante reducciones de complejidad y/o variaciones de escala. Ejemplos importantes (por no decir ambiguamente modelos) de descripción mediante simplificación y analogía pueden ser el modelo del átomo "como sistema planetario" de Bohr, o el modelo del DNA "con doble espiral" de Watson y Crick. Los momentos a menudo ligados de la simplificación y de la analogía ponen en evidencia el valor problemático y el carácter parcial y marginal de los modelos descriptivos respecto al orden de fenómenos de los que se propone como principio de descifración —de donde viene la oportunidad de recurrir a una red de modelos para descifrar los fenómenos concretos y comprender las conexiones. En vista de que caracteres limitativos análogos no parecen señalar esencialmente la especie prescriptivo-

[3] La idea de construir esta contraposición entre "arquetipo" y "ectipo" ha venido no de reminiscencias kantianas sino de una reflexión (muy libre) sobre el *Timeo* platónico. El segundo término de la contraposición me parece bastante adecuado al concepto que quiere expresar, ya que el griego *éktupos* o *ektúpoma* propiamente significa imagen en bajo relieve. impresión o imagen. Cfr., *Timeo*, 50 c: "las cosas que entran y salen [en el original espacio-materia] son siempre imágenes de las que existen siempre, impresas por ellas en modo inefable".

normativa del género "modelo", se podría decir que los modelos de esta especie son "fuertes", mientras que los modelos de la especie descriptiva son "débiles". Que después un modelo débil, entendido como principio problemático de descripción y de descifración de un cierto orden de realidad, pueda encontrarse en varios sentidos ligado a un modelo fuerte, entendido como principio regulativo para la modificación del mismo orden de realidad, y que de la fuerza de éste se revista más o menos subrepticiamente, ello pertenece a un ulterior grado de complicación del problema.

Sobre la validez de la distinción entre las dos especies de modelos o si se quiere entre los dos aspectos de la noción de modelo, y sobre el sentido de su contraposición a través de la directriz aquí considerada, será necesario de cualquier modo regresar a reflexionar. En el campo de las teorías políticas, donde el discurso prescriptivo tiende constantemente a insinuarse en el discurso descriptivo y viceversa, a ninguno debe escapar la importancia de tener clara, por lo menos en línea de principio, la distinción entre modelos-recetas y modelos-interpretaciones, entre modelos *prácticos* o modelos para actuar, y modelos *teóricos* o modelos para conocer. Por lo demás la distinción es hoy más que nunca actual, tanto que se puede ver en las mismas cosas: se puede decir que hoy, a la crisis de los modelos en el primer significado, ligada a la crisis de las certezas, se intenta responder con la construcción o reconstrucción de modelos en el segundo significado. Ello puede ser entendido como un aspecto del así llamado "reflujo", que en política presenta ante todo el semblante de la crisis de proyectualidad. Pero a ello no debe seguir, en todo caso, un juicio de esterilidad práctica para los modelos teóricos y descriptivos: precisamente por el natural *clinamen* del discurso teórico-político a su traducción en proyectos practicables, el papel del modelo descriptivo resulta esencial. No ya que de un modelo teórico *derive* inmediata-

mente la prescripción, sino que de ello deriva lo que se puede llamar una orientación: en el mismo sentido en que la dirección indicada por la aguja magnética no es obligatoriamente la dirección que se debe tomar, o el uso de una brújula y de un mapa geográfico no prescribe por sí mismo alguna meta, pero permite precisamente orientarse. Si un efecto, o un semblante, de la crisis es para muchos el sentido del extravío consecuente a la caída de modos de pensar la política fuertemente ligados a opciones y espectativas frustradas[4], la búsqueda de nuevos y renovados modelos teóricos alternativos, capaces de descifrar aspectos relevantes de la compleja situación en la que nos encontramos y de identificar algunos puntos cardinales, puede proporcionar la orientación sin la cual todo proyecto de solución representa tan solo un riesgo mal calculado.

2. *Validez de los modelos teórico-políticos*

Desde 1973 Norberto Bobbio ha llamado la atención sobre la utilidad de encontrar un modelo teórico unitario en las distintas corrientes del iusnaturalismo o contractualismo moderno que se desarrollaron entre los siglos XVII y XVIII[5]; recientemente el mismo Bobbio

[4] Pienso obviamente en la concepción de la política como lucha de clases y en la dificultad de entender en los términos de esta concepción las dinámicas sociales y políticas contemporáneas, en la crisis de los modelos (prescriptivos) de socialismo real y en la inconsistencia de ciertas propuestas alternativas. Pero se puede pensar también, de diversas maneras, en la crisis de los modelos occidentales de Estado social y en la dificultad de entender, antes que resolver, los problemas políticos de las sociedades complejas en base a las representaciones tradicionales del proceso democrático.

[5] Cfr. N. Bobbio, "Il modello giusnaturalistico", en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1973, pp. 603-622 [inclui-

empleó las categorías fundamentales del modelo iusnaturalista —estado de naturaleza, contrato social, sociedad civil— en el análisis de importantes perfiles de la crisis política contemporánea, deteniéndose en particular en el fenómeno de la "privatización del público"[6]. No es difícil advertir que la recuperación de esta concepción racionalista de la política, atacada en el siglo pasado por historicismos opuestos, presenta más de una asonancia con algunas interesantes perspectivas abiertas en el campo de la teoría ética y política contemporánea[7]. Para los admiradores de la "lección de los clásicos" ello constituye un fuerte incentivo para profundizar la reflexión sobre el sistema de categorías que Bobbio ha llamado modelo iusnaturalista, y sobre la lógica que lo gobierna: el presente trabajo quiere ser un tentativo en esta dirección.

Antes de abordar directamente el argumento, opino que no es ocioso preguntarse qué grado de validez esta-

do en este mismo volumen n.d.t.]. El argumento ha sido retomado y notablemente desarrollado por Bobbio en un ensayo, que lleva el mismo título, publicado en N. Bobbio, M. Bovero, *Societá e Stato nella filosofia politica moderna*, Milán, il Saggiatore, 1979, pp. 17-109. De ahora en adelante me referiré a los dos ensayos distinguiéndolos según el orden cronológico de publicación, como I y II.

[6]Cfr. N. Bobbio, *Il contratto sociale, oggi*, Nápoles, Guida, 1980; del mismo autor "Pubblico/privato", en *Enciclopedia Einaudi*, vol. XI, Turín, 1980.

[7]De estas, el primer lugar corresponde al neo-contractualismo de inspiración kantiana de John Rawls, cuya *Theory of Justice* (Oxford, Clarendon Press, 1972) ha suscitado en el mundo cultural de lengua inglesa un debate ya decenal. Mas en general, se puede hacer referencia a los recientemente reencontrados destinos del llamado individualismo metodológico. Véase S. Lukes, *Individualism*, Oxford, Basil Blackwell, 1979 (2); y también la problemática del "scambio politico", del cual puede verse por último G.E. Rusconi, "scambio politico", en *Laboratorio político*, No. 2, 1981, pp. 65-87.

mos dispuestos a reconocer a esquemas conceptuales, como el modelo iusnaturalista y los modelos teóricos con él compatibles, que reproducen, extremadamente simplificados y formalizados, diferentes modos de pensar y de articular en un discurso coherente el problema de la naturaleza de la política. Si veo bien, se dan tres niveles de respuestas diversas pero no necesariamente incompatibles. Ante todo, un modelo de tal hechura puede ser considerado puramente y simplemente como un esquema ordenador construido por el estudioso para tomar los principales relieves del discurso de los clásicos y reagruparlos según "géneros próximos". En este caso el estatuto del modelo es débil, casi como el de una invención que no aspira sino a tener un valor heurístico. El mismo Bobbio se refiere a algo similar, cuando escribe: "La construcción de un modelo y la subsunción en él de una realidad variada y múltiple puede parecer una operación arbitraria. . ."[8]. En un segundo grado, un modelo puede ser considerado como la osamenta fundamental de un determinado modo de pensar la política prevaleciente en una cierta época histórica, casi una *forma mentis* objetiva, espejo inconsciente de los problemas de una formación social, o bien instrumento conscientemente elaborado para afrontarlos. En este caso el modelo tiene un estatuto más fuerte y aspira a tener un valor histórico objetivo. A algo similar se refiere Bobbio ahí donde habla del "significado *ideológico* [en uno de los sentidos del término] del modelo *teórico*", y del "nexo entre modelo iusnaturalista y sociedad burguesa"[9]. En un tercero y superior grado, se puede ver en el modelo una manifestacion abstracta de la razón, una estrategia racional para afrontar el problema político, o bien un horizonte que obligatoriamente hace

[8] *Il modello giusnaturalistico* pp. 76 y 77 de esta edición.

[9] Ibid. p. 75 de esta edición.

pensar en la política, pero que no está vinculado *per sé* a alguna época histórica específica. En este caso nuestros modelos aspiran a tener una validez universal, semejante a la de las formas trascendentales, si bien entre ellas opcionales, del pensamiento político o razón política[10]. Opino que es en este último grado donde se ubica la reciente definición que Bobbio ha dado de "clásico", como del escritor que "ha construido teorías-modelos de las cuales se sirve continuamente para comprender la realidad, también la realidad diferente de aquella de la cual han derivado y a la cual se han aplicado, y se han vuelto en el curso de los años propias y verdaderas categorías mentales"[11].

En las siguientes páginas desarrollaré alguna reflexión sobre el modelo iusnaturalista, moviéndome entre el segundo y el tercero de los niveles o grados de validez antes indicados. En otras palabras, buscaré analizar algunas características fundamentales de tal modelo, considerado como estrategia racional a través de la cual se ha afrontado, en los orígenes de la sociedad moderna, y puede útilmente ser repensado, en tiempo presente, el problema político. Los clásicos de los que quiero repasar la "lección" son, sobre todo, los que Bobbio ha llamado "los tres grandes" del iusnaturalismo moderno[12]: Hobbes, Locke y Rousseau.

[10] La idea de formas trascendentales o modos de la razón política deriva de una reflexión, profundizada junto con Pasquale Pasquino, sobre el ensayo de S. Veca, *Modi de la Ragione*, en Aa. Vv. *Crisi della ragione*, a cargo de A.G. Gargani, Turín, Einaudi, 1979, pp. 281-302; republicado en S. Veca, *Le mosse della ragione*, Milán, il Saggiatore, 1980, pp. 34-60.

[11] N. Bobbio, *La teoria dello stato e del potere*, en Aa. Vv. *Max Weber e L'analisi del mondo moderno*, a cargo de P. Rossi, Turín, Einaudi, 1981, pp. 215-216.

[12] *Il modello giusnaturalistico* II, p. 18.

3. *Modelo hobbesiano y modelo aristotélico*

El punto de vista dentro del cual es considerado el problema de la naturaleza de la política por los iusnaturalistas es el del origen y fundamento de la sociedad política o Estado. Pero esta orientación no caracteriza ciertamente en modo exclusivo el modelo iusnaturalista. Observado así, el problema se pone en términos que pueden ser expresados en la fórmula: estado prepolítico-estado político (donde estado significa simplemente condición), una fórmula capaz de reincluir más de un modelo. Precisamente se puede reducir en los términos de esta fórmula, el planteamiento en el que viene puesto el problema político en el primer libro de la *Política* de Aristóteles —cuyo modelo teórico Bobbio ha opuesto al modelo hobbesiano, considerando a Hobbes el fundador del iusnaturalismo moderno. Ante todo, lo que cambia es el contenido, o mejor dicho la representación concreta de los términos de la pareja, de modo que la misma fórmula contiene, en Aristóteles, la distinción entre familia y ciudad, en Hobbes, la oposición entre estado de naturaleza y sociedad civil (donde "civil", de *civitas*, equivale a "política"). Pero esto no dice nada de las diferentes relaciones instituidas en uno y otro modelo entre los respectivos elementos fundamentales. Al contrario, en primera instancia y formalmente, el problema parece ser abordado de manera semejante: con la ubicación de una específica condición humana práctica *antecedente* a la sociedad política (la *societas civilis* hobbesiana traduce literalmente la aristotélica *Koinonia politiké*, y ambas expresiones pueden considerarse análogas a Estado) a partir de la cual viene reconstruido teóricamente el proceso de construcción del Estado. Más aún, en ambos casos el punto de partida es una condición reconocida como *natural*, y el proceso de construcción de la sociedad política es presentado, tanto por Aristóteles como por Hobbes, en los términos de un

paso de lo simple a lo complejo: para ambos el elemento natural vale como punto de partida en cuanto elemento *simple*. Por este aspecto, la semejanza formal entre los dos modelos, substancialmente antitéticos, es sorprendente. Reléanse los famosos fragmentos de Aristóteles: "Como en las otras investigaciones, también aquí es necesario analizar el compuesto hasta las partes simples (que son los constituyentes mínimos de toda cosa); así, examinando las partes de las cuales está constituida la ciudad, veremos mejor, etc. . ."; "si se indagara el génesis de las cosas desde su principio, también en este campo como en los otros la investigación obtendrá resultados óptimos"[13]. Y se comparen con los famosos fragmentos de Hobbes: "si se conocen los elementos de los que está constituido un objeto, se conoce también muy bien el objeto mismo"; "al estudiar el derecho público y los deberes del ciudadano, es necesario, no ciertamente descomponer el Estado, sino considerarlo como descompuesto en sus elementos"[14].

La diferencia fundamental consiste en lo siguiente:

1) Aristóteles, al remontarse a los principios simples, encuentra una forma primera de *unidad* social natural-necesaria, como es la familia, mientras que Hobbes encuentra una forma de radical *pluralidad* constituida por la multitud de individuos naturales, y sobre todo 2) Aristóteles concibe el proceso de constitución de la sociedad política, de acuerdo a un paradigma organicista, como un proceso de *génesis*, mientras que Hobbes lo concibe de acuerdo a un paradigma mecanicista, como un proceso de *construcción*. Digo diferencia fundamental, porque todas las diferencias específicas localizables entre los dos modelos tienen sus raíces en esta oposición

[13] Aristóteles, *Política*, 1252 a. Cito la edición a cargo de C.A. Viano, Turín Utet, 1966, p. 50.

[14] Th. Hobbes, *De cive*, *Prefazione ai lettori*. Cito la edición a cargo de N. Bobbio, Turín, Utet, 1971, p. 67.

de metafísicas, es decir, en la extensión y en la aplicación al mundo humano-social de la lógica del organismo para Aristóteles, y de la lógica del mecanismo para Hobbes.

Para Aristóteles "ante todo es necesario unir los términos que no pueden subsistir separados, por ejemplo la hembra y el macho en cuanto instrumentos de generación y no son tales por elección libre, sino porque es natural tanto para el hombre como para los otros animales y plantas el procurar dejar algún ser semejante a sí mismo"[15]. Y como de cada germen, macho o hembra, no puede proceder la vida, sino que ellos deben unirse para dar origen al cigoto, célula en sí misma completa de la cual gradualmente se desarrolla el organismo, hasta el estadio perfecto que constituye la actuación o manifestación de aquello que el cigoto era en potencia; del mismo modo en el modelo teórico-político aristotélico el paso de la condición original, natural, a la condición final, política, está concebido como un proceso genético-evolutivo, expresado en estadios, a través de los cuales se desarrolla, hasta el grado perfecto de la autosuficiencia, la *sociabilidad* humana, presente desde el inicio en el núcleo de la familia[16]. La estructura de este modelo soporta un crecimiento indefinido en el número de los términos —como ha sucedido por obra de los escritores políticos que hasta los umbrales de la edad moderna (y más allá) han adaptado a las mutables circunstancias históricas el esquema original aristotélico, articulado en los tres momentos de la familia, de la aldea

[15] Aristóteles, *Política*, 1252 a p. 50.

[16] Ibídem 1252 b, pp. 52-53: "La comunidad que se constituye para la vida de todos los días es por naturaleza la familia. . . La primera comunidad que deriva de la unión de muchas familias dirigidas a satisfacer una necesidad no estrictamente cotidiana, es la aldea. . . La comunidad perfecta de muchas aldeas constituye ya la ciudad, que ha alcanzado lo que se llama el nivel de autosuficiencia".

y de la ciudad, cambiando el estadio exclusivo de la ciudad a la provincia, al reino, al imperio[17]— sin que sea alterada su lógica fundamental, que es la de un proceso en el cual cada estadio sucesivo recompone y resuelve en sí mismo el precedente, y los estadios intermedios, siempre más desarrollados y diferenciados porque responden a exigencias más complejas de la vida social, pero aun así no son cualitativamente distintos de los estadios iniciales, en los cuales por consiguiente el término conclusivo es *natural* así como el inicial y así como el *proceso* mismo. "Por ello pues es claro que la ciudad pertenece a los productos naturales, que el hombre es un animal que por naturaleza debe vivir en una ciudad"[18].

En el modelo teórico-político de Hobbes, el paso de la condición original, natural, a la condición final, política, está concebido al contrario como un verdadero y propio salto cualitativo, una *metábasis eis allo gênos*, más aún, como paso de una cierta condición a la condición radicalmente *opuesta*, de la absoluta dispersión y disgregación de la *multitud* a la *unión* en el Estado. Precisamente por esto no se puede hablar de un proceso natural, el paso no sobreviene por naturaleza sino al contrario por convención, o sea a través de un acto voluntario, el pacto social, que produce una realidad completamente nueva y no-natural: la "gran máquina" del Estado o, según otra célebre definición de Hobbes, el gran "hombre artificial", de cuya *construcción* los pequeños hombres naturales, y naturalmente insociables, son al mismo tiempo los materiales y los artífices[19]. Por

[17] Bobbio cita como ejemplar (en *Il modello giusnaturalistico* II, p. 41) el aforismo de Tommaso Campanella en el cual son reconocidos once estadios de la "primera unión o comunidad. . . del macho con la hembra" a la comunidad "de todos los hombres bajo la especie humana".

[18] Aristóteles, *Política*, 1253 a p. 53.

[19] Cfr. Th. Hobbes, *Leviatano*, *Introduzione*, trad. it. de G.

amor a la comparación con el modelo aristotélico, el pacto social puede ser considerado como el *único* término medio del modelo hobbesiano que, a diferencia del otro modelo, no soporta alguna multiplicación de sus elementos fundamentales. Unico porque, según el paradigma mecanicista de Hobbes, respecto al objetivo de construir el Estado, no son relevantes las agregaciones parciales[20]: el mecanismo político no funciona sino hasta que está completo, y no está completo sino hasta que todas las partes no están ordenadas según el proyecto racional unitario del cual el pacto social representa la actuación. De ello deriva que el pacto social es al mismo tiempo acto de nacimiento del Estado (de la unión) y acto de muerte del estado de naturaleza (de la plurilidad); y si bien puede ser considerado como término medio, sin embargo no constituye una *tercera*

Micheli, Florencia, La Nuova Italia, 1976, p. 6: "Para describir la naturaleza de este hombre artificial consideraré: en primer lugar la *materia* y el *artífice* de él, que ambos son el hombre...".

[20] Hobbes no ignora la extraordinaria variedad de los grupos sociales, que llama "sistemas" y de los cuales propone una compleja clasificación en el cap. XXII del *Leviatán;* y no subestima la importancia. Pero en la teoría de Hobbes los grupos menores encuentran lugar *o dentro* del Estado (como las provincias) *o contra* el Estado (como las facciones) y *no en el proceso de formación* del Estado. En otras palabras, eventuales agregaciones precedentes al Estado no pueden ser consideradas momentos o estadios de su construcción; hasta que no exista la *unidad* política dada por el pacto de cada uno con cualquier otro, permanece la condición *opuesta* a ella de pluralidad conflictual, no importa si en tal condición los individuos se encuentran aislados o bien reunidos en grupos. En conclusión, de cualquier modo los "sistemas" de Hobbes son entes comprendidos en una o en otra de las categorías principales: así como en la sociedad civil son abarcables los grupos menores como partes o articulaciones suyas, así también en el estado de naturaleza son reconocibles como elementos propios diversas agregaciones de individuos.

condición de la vida práctica respecto al estado de naturaleza y a la sociedad civil —como era en cambio, en el esquema aristotélico, la aldea con respecto a la familia y a la ciudad. Por ello el esquema iusnaturalista estado de naturaleza-sociedad civil constituye una *dicotomía —tertium non datur—* y una *antítesis* —el estado prepolítico siendo también antipolítico, en cuanto está definido en contraposición al estado político.

4. *La gran dicotomía y sus funciones*

La lógica del sistema dicotómico iusnaturalista puede ser estudiada ante todo con base en las características formales y en las funciones —sistemática, axiológica, historiográfica— que Bobbio, refiriéndose a contextos diferentes, ha atribuido a las "grandes dicotomías". Según la definición de Bobbio, una gran dicotomía es el producto del "proceso de ordenación y de organización del propio campo de investigación" por lo cual "cada disciplina tiende a dividir el propio universo de entes en dos subclases que son recíprocamente excluyentes y conjuntamente exhaustivas"[21]. La disciplina que aquí nos interesa es, para usar una fórmula de Hobbes, la moderna "filosofía civil", —cuyo campo de investigación corresponde al de la aristotélica "filosofía referente a las cosas humanas", y cuyo peculiar criterio de organización consiste precisamente en la dicotomía estado de naturaleza-sociedad civil.

Ante todo la dicotomía tiene una función sistemática en cuanto vale como principio general de interpretación de las situaciones prácticas concretas: cualquier condición o institución, cualquier caso o especie de relaciones

[21] N. Bobbio, *La grande dicotomía*, en N. Bobbio. *Dalla struttura alla funzione*, Milán, Comunitá, 1977, p. 145; véase el término "Pubblico/privato" de la *Enciclopedia Einaudi.*

humanas es reconducida a una o a otra de las categorías fundamentales, e inversamente no hay ninguna situación o condición de la vida práctica que no se enmarque o no pueda ser clasificada bajo una de ellas. Se trata de una *gran* dicotomía, debido ante todo a tal exhaustividad, o capacidad de abrazar el universo entero de los entes a los cuales la filosofía práctica se refiere, simplificando y racionalizando las secuencias de las diversas *societates* humanas elaboradas por la tradición[22] y substituyendo esto por una sola pareja de condiciones típicas contrapuestas. Así pues, una dicotomía exhaustiva, de términos recíprocamente *excluyentes*, de modo que ninguna situación concreta pueda ser abarcada al mismo tiempo por ambas categorías. De autor a autor cambian los juicios de hecho, en base a los cuales son reconocidas a las varias instituciones o situaciones los caracteres de uno u otro miembro de la dicotomía teórica. Sirva para ello un ejemplo: el instituto de la monarquía absoluta que a Hobbes le parece la forma emblemática de Estado, se vuelve en Locke una forma de anti-Estado, o sea un caso (y particularmente negativo) de estado de naturaleza[23]. Pero queda inalterada la lógica oposicional que gobierna el modelo iusnaturalista como principio formal de descifración del mundo práctico.

Esta lógica se explica sobre dos planos, con frecuencia difícilmente distinguibles, pero que no deben ser confundidos. De la oposición en el plano descriptivo, o en términos de hecho, por lo cual la imagen del estado

[22] Una de las más ricas y ramificadas clasificaciones de las diversas especies de sociedad es aquella contenida en la *Politica methodice digesta* (1603) de Johannes Althusius. De ella existe una traducción italiana a cargo de D. Neri, Nápoles, Guida, 1980.

[23] Cfr. J. Locke, *Due trattati sul governo*, trad. it. a cargo de L. Pareyson, Turín, Utet, 1960, II, par. 90, pp. 306-308.

político resulta delineada con trazos muy diferentes con respecto al del estado prepolítico, es necesario distinguir la oposición en el plano axiológico, por la cual a un miembro de la dicotomía le es asignado un valor, positivo o negativo, y al otro el valor de signo contrario. Se entiende que el conjunto de juicios de valor cambia, a veces de manera radical, de autor a autor. Para tener una idea comparemos la célebre página de Hobbes, con la que se abre el capítulo X del *De cive*, donde a la imagen del estado de naturaleza como fuente de tódo mal y receptáculo de todos los vicios se contrapone la imagen del estado civil como raíz de todo bien y de todas las virtudes, con la todavía más célebre página conclusiva del *Discurso sobre la desigualdad* de Rousseau, donde al cuadro del hombre natural incorrupto y feliz se contrapone la miseria física y moral que resulta del cuadro del hombre civil. Sin embargo, no hay que olvidar que el esquema de Rousseau es más complejo que el de Hobbes, ya que Rousseau reconoce dos figuras de hombre civil: no solamente la negativa del estado presente, sino también la positiva del ciudadano de la futura república nacida del contrato social (sobre esto regresaré en el parágrafo 6). Más allá de los cambios y complicaciones introducidos por los diversos autores en el modelo original de Hobbes, en general se puede decir que la filosofía política del iusnaturalismo moderno se resume en la antítesis fundamental, y constante, que atribuye valor positivo a la condición política final y valor negativo a la condición precedente. Pero sobre todo lo que aquí importa es subrayar la permanencia del *principio oposicional* con base en el cual, la construcción del propio esquema o itinerario conceptual, cada autor procede *no por graduaciones sino por contraposiciones* de valores: así pues, también por antítesis en el plano axiológico.

Según el aspecto por el que los miembros de la dicotomía iusnaturalista no son solamente términos de una

oposición, sino también momentos de una sucesión, y conjuntamente indican el sentido o la dirección de un desarrollo, a la pareja estado de naturaleza-sociedad civil puede ser reconocida también la tercera función "historiográfica", que Bobbio atribuye a las grandes dicotomías. Se ha hablado en el parágrafo precedente de los caracteres específicos y diferenciales del modelo iusnaturalista, considerado en cuanto representación esquemática de desarrollo, ahora se puede agregar alguna observación sobre el supuesto valor historiográfico de tal representación. Es conocido que los iusnaturalistas, para reforzar con pruebas históricas sus construcciones lógico-hipotéticas, frecuentemente han indicado en los modos de vida de las poblaciones "primitivas" ejemplos concretos de estado de naturaleza. Por otra parte, el mito del hombre salvaje, bueno o malo, construido o mejor dicho reconstruido con base en los informes de los viajes a las nuevas tierras[24], huvo ciertamente un papel decisivo en el destino, y quizá también en el origen, del modelo iusnaturalista. Sin embargo, por lo menos en la mayor parte de los casos, no me parece que el esquema dicotómico fundamental sea tomado como principio de descifración del desarrollo histórico efectivo del género humano. Y también ahí, donde parece suceder algo de este tipo, como en el *Discurso sobre la desigualdad* de Rousseau, el modelo aparece inmediatamente como un traje demasiado estrecho en comparación con la riqueza de las situaciones y de los desarrollos que quiere abarcar. En otros autores, el sig-

[24] Sobre este tema véase S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi 1580-1780*, Bari, Laterza, 1972 y R.L. Meek, *Il cattivo selvaggio*, trad. it. de A. Sordini con prefacción de S. Veca, Milán, il Saggiatore, 1981. Hablo de reconstrucción, porque el mito del hombre salvaje se remonta a fuentes de la antigüedad clásica que no han dejado de ejercer influencia sobre los modernos: baste pensar al V libro del *De rerum natura* de Lucrecio.

nificado histórico que a los elementos del modelo han sido atribuido con más frecuencia es el de momentos alternativamente recurrentes en las vicisitudes de los diversos pueblos. El orden de sucesión de los términos de la pareja, *del* estado de naturaleza *a la* sociedad civil, no indica tanto el sentido de la historia universal, como más bien la dirección obligatoria de una estrategia conceptual: en otras palabras, el estado de naturaleza no vale tanto como *prius* histórico-cronológico, sino como *prius* lógico. El estado de naturaleza de Hobbes, por ejemplo, es la representación formalizada de una situación de conflictualidad difusa y permanente, que tiene su principal referencia concreta en la guerra civil: esto es, en una situación históricamente *subsecuente* a la disolución del Estado. Sin embargo, solamente es *a partir* del análisis del estado de naturaleza que Hobbes puede llegar a la determinación conceptual de los caracteres del Estado y de las condiciones en las cuales tal Estado puede subsistir. La promoción lógica del estado de naturaleza es todavía más evidente en las palabras de Rousseau, que lo caracteriza como "un estado que ya no existe, que quizás jamás ha existido, que probablemente no existirá jamás, pero del cual es necesario tener nociones exactas para entender bien nuestro estado presente"[25].

Todo esto manifiesta una ulterior y decisiva diferencia entre el modelo iusnaturalista y el modelo aristotélico: en este último, ya que el acto precede lógicamente a la potencia, aunque la potencia precede cronológicamente al acto y lleva a él, la primacía lógica no es asignada al momento inicial de la sucesión sino al momento

[25] J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli oumini*, trad. it. a cargo de V. Gerratana, Roma, Editori Riuniti, 1968, p. 88.

final, a la ciudad-Estado donde la sociabilidad humana se encuentra explicada totalmente[26].

5. *Dicotomía formal y dicotomía substancial*

Una *gran* dicotomía es tal, según las indicaciones de Bobbio[27], no solamente porque es exhaustiva, y por ello se distingue de otras dicotomías *parciales* que pueden cubrir alguna región de un determinado campo de investigación; sino también porque se presenta como *principal*, en cuanto capaz de abarcar otras dicotomías tendencialmente exhaustivas pertenecientes al mismo campo de investigación, las cuales por ello aparecen *secundarias*. En el universo conceptual elaborado por la escuela de derecho natural pueden ser consideradas (si bien con una cierta dificultad) como dicotomías secundarias en el sentido anteriormente señalado la antítesis entre guerra y paz y aquella entre pasiones y razón. Efectivamente, por encima de las variantes introducidas por los exponentes específicos de la escuela, la situación política final es constantemente presentada como la solución racional de los conflictos sociales fomentados por los intereses egoístas, en última instancia por las pasiones, que caracterizan la condición anterior. Sin embargo si se toman en cuenta las variantes, me refiero a las modificaciones en los significados y en los usos de los conceptos de estado de naturaleza y de sociedad civil, se encuentran notables dificultades para reincluir con precisión los términos de las dicotomías secundarias en los términos de la dicotomía principal: para Locke, por ejemplo, la noción de estado de naturaleza no coincide con la de estado de guerra; en Rousseau, el estado de

[26] Cfr. Aristóteles, *Política*, 1253 a p. 54.

[27] Cfr. los ensayos citados en la nota 21.

naturaleza de ninguna manera es el dominio de las pasiones. La existencia de semejantes desfaces e incongruencias induce a la proposición de una ulterior distinción, entre dos figuras o niveles de la misma dicotomía principal. Llamaré dicotomía formal a la primera de estas figuras, constituida por las fórmulas estado de naturaleza-sociedad civil, y dicotomía substancial la segunda figura, de la cual se trata de precisar la fisonomía. Con esta distinción pienso sugerir que la estructura esencial de la manera nueva y moderna de pensar la política, que se puede considerar como una *forma mentis* objetivamente prevaleciente entre los siglos XVII y XVIII (con base en el segundo grado de validez de los modelos indicados en el parágrafo 2), debe ser buscada *por abajo* de las fórmulas codificadas en la pareja estado de naturaleza-sociedad civil, en una suerte de idea fundamental a la que sean reconducibles, como a su substancia, las diversas balanzas que aquellas fórmulas asumen en los sistemas conceptuales de los autores específicos. Una idea articulada en modo dilemático, que responde al esquema de una alternativa radical, en la que sean identificables las características hasta aquí analizadas del modelo iusnaturalista.

Opino que la idea tenga raíz en el punto en el cual convergen, dentro del campo de la filosofía política, dos motivos típicos de la antropología filosófica moderna: el motivo de la independencia personal y el de la industriosidad del ser humano. Ambos motivos están presentes en el núcleo del programa antiaristotélico de Hobbes, que puede ser resumido de la manera siguiente, sólo en apariencia tautológica: como la condición natural del hombre no es una condición política, *id est* social[28], así la condición política es para el hombre una condición no natural. Por un lado, la idea contenida en este núcleo está ligada al proceso de debilitamiento y de

[28] Sobre la identidad substancial entre condición política y

laceración de los vínculos de dependencia personal que estrechan la sociedad tradicional en unidad. El principio de la sociedad moderna, que encuentra su expresión original precisamente en la idea de derecho natural como derecho subjetivo-individual, es el de la independencia de la persona, ante todo como emancipación reinvindicativa del orden jerárquico que gobierna las comunidades premodernas[29], sucesivamente como tendencia a la libertad de juicio y de acción con respecto a todo grupo social o formación colectiva a la que así mismo el individuo reconozca pertenecer o se haga partícipe. Es lo que Hegel llamará "el principio del aislamiento", consistente en el "prescindir de lo universal"[30].

En el plano de la historia de las ideas, el principio de la independencia personal se presenta cuando está en su ocaso la idea de un orden natural cuya estructura jerárquica era concebida como principio normativo presente en todo ámbito, en el universo físico tanto como en el mundo social[31]. La idea confesional de jerarquía es subs-

condición social en el enfoque iusnaturalista, me permito remitir al lector a mi escrito *Il modello hegelo-marxiano*, en N. Bobbio, M. Bovero, *Societá e Stato nella filosofia politica moderna*, cit. en particular a las páginas pp. 145-146 y nota.

[29] Hago intencionalmente la distinción entre *sociedad* (moderna) y *comunidad* (premoderna), tomando en cuenta la conocida contraposición originada en el pensamiento de Tönnies.

[30] G.W.G. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. de E. Codignola y G. Sanna, Florencia, La Nuova Italia, 1977, vol. II, p. 372.

[31] Esta idea contenida en cierne en el concepto clásico de *Kósmos* como orden ético-estético, se precisa durante la edad media en la figura de un orden jerárquico "trinitario", literalmente de una organización y *subordinación sacra* de tres rangos sociales, y en esta forma lo sacral se vuelve el pilar ideológico de las ligaduras sociales europeas por un gran número de siglos, hasta el *ancien régime*. Cfr. G. Duby, *Les trois*

tituida por la idea de libertad e igualdad de todos los hombres por naturaleza. Pero, una vez que la imagen de jerarquía natural de rangos sociales ha sido desprovista de legitimidad (teórica), a la teoría política se le presentó el problema de la coexistencia o convivencia de una multitud de sujetos individuales, alineados en el plano de una dignidad igual, y movidos por deseos, aspiraciones, expectativas y planos de vida diferentes y potencialmente conflictuales. En otros términos, el problema político —y estamos en el segundo aspecto de la idea fundamental contenida en el núcleo del programa de Hobbes— aparece como el de *construir* una unidad, que no resulta ya naturalmente dada: la unidad de un Estado *artificial*, de un orden del mundo humano ya no legitimado *ex natura* según los principios de un orden cósmico pre-establecido y testimoniado por la autoridad del eterno ayer, sino fundado sobre principios racionales. El problema parece solucionable, en esta perspectiva teórica, en cuanto los hombres son considerados naturalmente *artífices*. El motivo antropológico de la industriosidad, que tiene raíces en la temática de la *dignitas hominis* y en el redescubrimiento del mito de Prometeo en la edad humanista renocentista, asume nuevos y más fuertes caracteres en la edad de la revolución científica, con la revaluación de las artes mecánicas y la afirmación de la *ratio* técnica guiada por el método matemático[32]. Así pues, la solución del problema aparece ligada a la posibilidad, que ahora es reconocida a los hombres, de *manipular* el orden, o mejor dicho el desorden natu-

ordres ou l'imaginaire du féodalisme, Paris, Gallimard, 1978, trad. it; de C. Santaniello con el título *Lo specchio del feudalesimo. Sacerdoti, guerrieri e lavoratori*, Bari, Laterza, 1980.

[32] De la inmensa literatura dedicada a estos temas indico aquí solamente el todavía fundamental E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Florencia, La Nuova Italia, 1977; y P. Rossi, *I filosofi e le macchine. 1400-1700*, Milán, Feltrinelli, 1980.

ral de sus relaciones, y de *poner mano* en la construcción de un orden artificial, y tal posibilidad a su vez está ligada al descubrimiento de principios racionales universales, a los cuales debe adecuarse el proyecto político o plan de construcción del Estado para realizar las condiciones de compatibilidad de los objetivos individuales.

Resumiendo, en la filosofía política moderna el problema de la convivencia de una pluralidad de individuos reconocidos por *naturaleza* independientes es planteado en la perspectiva de la creación de un *orden político artificial* fundado sobre el consenso racional de todos. La idea dilemática, presente como estructura esencial en el pensamiento político del iusnaturalismo, y ya comprendida en cierne en el mismo paradigma mecanicista de Hobbes, puede ser expresada esquemáticamente en la dicotomía: *pluralidad natural —unión artificial.* Considero que en esta *dicotomía substancial*, como en la unidad de un modelo —en el sentido indicado al final del parágrafo 2— puedan ser enmarcadas las construcciones teóricas de los "tres grandes" dejando a un lado las variantes conceptuales y las diferentes opciones de valor.

6. *Variantes del modelo: Hobbes, Locke y Rousseau*

A. En el sistema de Hobbes la dicotomía substancial coincide con la dicotomía formal: la opción entre "pluralidad natural" y "unión artificial" encuentra su expresión unívoca en la forma de la antítesis estado de naturaleza-estado civil, y a esta son reconducibles, sin desfaces o incongruencias, las dicotomías secundarias guerra-paz y pasiones-razón. En tal perspectiva —sin lugar a dudas simplificante, como se explica en una investigación sobre los "modelos"— poniendo de un lado estado de naturaleza, pluralidad natural, pasiones

y guerra, y del otro lado estado civil, unión artificial, razón y paz, la estructura del sistema de Hobbes resulta articulada en dos series conceptuales netamente contrapuestas. Cada término encuentra la propia negación en el término simétrico de la serie opuesta, y la propia posición o fundación en el vínculo de congruencia con los otros términos de la serie a la cual pertenece, de modo que cada serie presenta en un cuadro coherente los caracteres esenciales de uno de los hemisferios teóricos del universo práctico.

De acuerdo con el uso sistemático del esquema conceptual, todas las situaciones concretas son encuadradas dentro de uno u otro hemisferio, más allá de su variable y mutable apariencia. Así, los modos de vida de las poblaciones salvajes, la guerra civil, las relaciones internacionales son para Hobbes ejemplos concretos de estado de naturaleza en cuanto son interpretados como variantes de una única condición típica: la de una multitud de entes singulares —los individuos o los restringidos grupos tribales, los partidos y las facciones dentro de un Estado; los mismos estados que en sus relaciones se presentan en una actitud hostil y tienden a moverse con libertad destructiva el uno contra el otro. En otras palabras, estas situaciones son vistas como otras tantas figuras históricas de la única figura lógica de la *pluralidad*, contrapuesta a la figura lógica de la *unión*. Y la pluralidad es pensada como *natural* en cuanto es lógicamente antecedente y antitética del *artificio* político, consistente en la creación, a través del *pactum unionis*, de un poder común irresistible. Un discurso similar podría ser hecho para el otro miembro de la dicotomía substancial, si no fuera porque es difícil encontrar en el texto de Hobbes ejemplos de estado civil que puedan valer de manera igualmente clara y eficaz como variantes o figuras históricas de la unión artificial. En realidad, para Hobbes, una verdadera unión artificial está todavía por ser instaurada; y podrá serlo finalmente con base en

los principios de *su* ciencia política. No es que la historia haya conocido hasta ahora solamente una variedad indefinida de situaciones encuadrables en el estado de naturaleza, pero las sociedades políticas históricas de las que tiene noticia o experiencia Hobbes, le parecen todas más o menos imperfectas —por defecto de construcción, o mejor dicho por la falta de un arquitecto y de un auténtico plan racional— así pues sujetas a degenerar y a perecer por una completa disolución. Mientras la perfecta creatura política, el gran Leviatán, es un "dios mortal" que podrá perecer solamente por la mano de otros dioses[33]. Ciertamente se puede decir que también los ejemplos históricos del estado de naturaleza son "imperfectos" respecto a la condición hipotética del *bellum omnium in omnes;* todo ello corresponde a la inevitable separación que de cualquier manera subsiste entre modelo y realidad. Sin embargo, por lo que respecta al modelo y a la realidad del estado civil, la distancia es más marcada, o mejor dicho, la relación aparece inmediatamente de otra naturaleza. La razón reside en que el carácter de perfección atribuido al gran Leviatán no implica solamente su tipicidad, sino que asume también un claro significado prescriptivo. No se trata de una sim-

[33] Cfr., Th. Hobbes, *Leviatano*, pp. 203-204: "Se pregunta dónde y cuando tal poder ha sido reconocido por los súbditos. Pero a su vez se puede preguntar cuándo y dónde ha existido un reino libre por largo tiempo de la sedición y de la guerra civil. . . un argumento traído de la práctica de hombres, que no han discutido a fondo, ni sopesado con razones justas las causas y la naturaleza que proceden de la ignorancia de ello, ya que, aunque en todos los lugares del mundo los hombres pusieran los cimientos de sus casas sobre la arena no podría inferirse de ello que se debe hacer así. La habilidad de hacer y mantener los estados consiste en ciertas reglas como la aritmética y la geometría. . . tales reglas, los hombres ineptos no tienen el tiempo, y los que lo han tenido, no han tenido hasta ahora la curiosidad o el método para descubrirlas". Para la definición de Estado como "dios mortal", véase, Ibídem, pp. 167-168.

ple confusión o mezcla entre las dos especies de modelos definidas al inicio de este trabajo. El modelo *teórico* de Hobbes, en cuanto representa la esquematización del proceso del origen y fundamento del Estado en dos momentos contrapuestos, puede considerarse articulado en dos sub-modelos: llamaría "modelo plural" al que delínea la figura del modelo inicial, o sea del estado de naturaleza, y "modelo unitario", al que delínea la figura del momento final, o sea del estado civil. Unidos valen, de acuerdo a la lógica oposicional y de la exclusión recíproca que gobierna el modelo en general, como principios conjuntamente exhaustivos de interpretación *teórica* del universo práctico; pero de acuerdo con la dimensión axiológica de la misma lógica oposicional, el sub-modelo final o "modelo unitario" adquiere también el significado de modelo prescriptivo. En otras palabras, más allá de los usos sistemáticos e históricos por los cuales el modelo de Hobbes se presenta como principio de desciframción de las situaciones concretas y de su manifestación en las vicisitudes de los diversos pueblos, con el uso axiológico, en el cual opciones y juicios de valor conforman el esquema conceptual, la gran dicotomía expresa en su momento final un modelo *práctico*, un modelo para la acción, o mejor dicho un *proyecto* político en el sentido más apropiado del término[34].

[34] La idea de un *proyecto* político racional viene sugerida y reafirmada por las metáforas del edificio y del arquitecto. Véase *Leviatano* p. 315: "los hombres cuando finalmente se cansan de robar sin medida y de hacerse daño el uno al otro y desean con todo el corazón conformarse en un edificio firme y durable, entonces, sea por falta del arte de hacer leyes idóneas con las cuales conducir sus acciones, sea por falta de humildad y paciencia. . . ellos no pueden, sin la ayuda de un arquitecto muy hábil, ser puestos juntos en otro modo que en una construcción frágil que dura difícilmente más allá de su tiempo y que debe caer seguramente sobre la cabeza de la generación siguiente". Y véase *Ibídem*. p. 331: "El tiempo y la industria producen cada día un nuevo conocimiento. Y como

B. En el sistema teórico-político de Locke —que encuentra su expresión más acabada, si bien poco "sistemática" desde el punto de vista de la organización formal, en el *segundo tratado sobre el gobierno civil*— la red de correspondencias conceptuales comprobada en el sistema de Hobbes parece rota en un punto decisivo: el estado de naturaleza no es un estado de guerra. Locke subraya que se trata de dos condiciones no sólo diferentes, sino "tan distantes como lo son entre ellos un estado de paz, benevolencia, asistencia y conservación recíproca, y un estado de hostilidad, maldad, violencia y destrucción recíproca"[35]. Puesto que el único remedio al estado de guerra es para Locke, igualmente que para Hobbes, la institución del Estado mediante pacto social, el sistema ya no aparece dicotómico: a la pareja de situaciones fundamentales expresada en la forma clásica de Hobbes de la antítesis estado de naturaleza-sociedad civil se presenta la tercia estado de naturaleza-estado de guerra-sociedad civil. Esta especie de aumento en los términos del modelo de Hobbes no es ciertamente semejante al encontrado en la historia del modelo aristotélico, ya que no responde a una lógica de "crecimiento orgánico", sino por el contrario mantiene inalterado el principio de Hobbes de una lógica oposicional, por la cual cada término resulta antitético al término antecedente y/o consecuente. En el itinerario conceptual a través del cual Locke llega a la fundación del Estado, por un lado el hipotético estado de paz inicial, cuyo precario equilibrio dura hasta que los hombres espontaneamente observen la razón o ley natural,

el arte de bien construir ha derivado de principios de razón... así mucho tiempo después de que los hombres han comenzado a construir Estados imperfectos y susceptibles a recaer en el desorden, se han podido descubrir con una constructiva meditación, principios de razón que hacen inmortal (excepto por violencia externa) su construcción".

[35] J. Locke, *Due trattati sul governo*, II, par. 19, p. 252.

se contrapone al estado de guerra, que proviene de la violación del orden natural-racional, y que continúa alimentado indefinidamente por las pasiones. Por otra parte, al estado de guerra se contrapone el estado civil, nacido del pacto que instituye un poder *super partes* capaz de dirimir las controversias, restaurando la paz y garantizando un nuevo orden racional. A pesar de ello en esta forma que se presenta en tercia el problema político no solamente parece haber perdido claridad respecto al esquema dicotómico de Hobbes, sino sobre todo parece planteado de manera esencialmente anómala.

Sin embargo, si el uso de un mismo código o formulario (estado de naturaleza, contrato social, etc.) no es indicio suficiente de la presencia de un modelo teórico común, tampoco esta deformación es indicio suficiente para excluirla. Efectivamente la tercia de Locke puede ser considerada como una complicación formal del mismo esquema dicotómico substancial en el que reside la estructura básica del modelo iusnaturalista. Bajo tal perspectiva, estado de naturaleza y estado de guerra resultan ser dos formas de la misma figura lógica de la "pluralidad natural" —entendida ésta como el esquema de la condición lógicamente antecedente y antitética a la unidad política artificial. Dos formas a su vez antitéticas, en cuanto los términos de la dicotomía secundaria guerra-paz ya no son en Locke exactamente correspondientes a los términos de la dicotomía substancial, sino que parecen dividirse el campo del primero de ellos. No es que la oposición guerra-paz se vuelva en Locke una dicotomía *parcial:* siendo todas las relaciones humanas *o* pacíficas *o* conflictuales, tal dicotomía secundaria es siempre, y a pesar de todo, exhaustiva. Pero Locke distingue dos formas de paz, una espontánea, otra, por así decirlo, inducida por la presencia del poder político. Esta tiende por ello a coincidir con el hemisferio teórico de la unión artificial, la otra substrae a la

guerra un primer sector del hemisferio teórico de la pluralidad natural. Así pues, por una especie de desdoblamiento del (sub) modelo plural; la condición caracterizada por la independencia de muchos individuos, o sea de los individuos en cuanto libres e iguales por naturaleza, aparece de un lado en forma pura, pacífica, de otro en forma corrupta, conflictiva. Casi como si la misma independencia, definida por la ausencia de jerarquías naturales entre los hombres, fuese vista en un primer momento bajo el signo positivo de la dignidad humana universal —"ya que no hay nada más evidente, que creaturas de la misma especie y *del mismo rango*, nacidas, sin distinción, a las mismas ventajas de la naturaleza, y al uso de las mismas facultades, deban ser también iguales entre ellas, *sin subordinación o sujeción*"— y en un segundo tiempo bajo el signo negativo de la inseguridad, de la falta de garantías, del exponerse a violaciones y a ofensas recíprocas generadoras de una hostilidad difusa —o sea de una situación de la que es necesario salir. Esto es en lo que consiste precisamente el problema político[36]. Pero la hipótesis de relaciones carentes de conflicto entre sujetos naturalmente libres, que persiguen cada uno el propio interés personal, es una hipótesis puramente ideal: prueba de ello es que, considerando las categorías de Locke según su uso sistemático, como principios de interpretación y clasificación de las situaciones concretas, el estado de naturaleza puro se revela como una clase casi vacía[37]. Y una confirmación de esto viene de

[36] El fragmento citado en el texto está en *Due trattati*, II, par. 4, p. 239. Para la noción de independencia natural ver el parágrafo 7, p. 243: "en este estado. . . donde no hay naturalmente superioridad o jurisdicción de uno sobre otro, etc.". Por lo que respecta a la independencia bajo el signo negativo, ver, el parágrafo 123, pp. 338-339.

[37] Ver Ibídem., par. 14. Estoy de acuerdo con Landucci (*I filosofi e i selvaggi* cit., pp. 155 sgg.) en el concluir que los salvajes son para Locke ejemplos del estado de naturaleza puro.

la consideración de las mismas categorías, de acuerdo con el uso histórico como momentos recurrentes en el devenir temporal: disuelto el Estado, se retorna a una condición de libertad privada de garantías que debe ser superada con la institución de un nuevo poder político[38]. Por estos motivos la tercia de Locke parece desvanecerse de sí misma en un esquema substancialmente dicotómico.

El movimiento de Locke, que anticipa el punto de partida de su estrategia conceptual por afuera de la situación de conflicto en la que propiamente se presenta el problema político, evidencia su significado en el plano axiológico. Mientras en el sistema de Hobbes, donde el reino de la *libertas* coincide inmediatamente con el reino del miedo y de la violencia, la libertad natural es evaluada en razón de sus efectos destructivos; en el sistema de Locke, donde la condición natural de independencia de los individuos es idealmente separada de la condición de guerra y definida en antítesis a ella, la libertad se vuelve un valor indiscutible. Ciertamente para ambos el Estado representa la única solución racional al problema de la convivencia de individuos naturalmente libres, y el contrato que lo instituye implica una limitación más o menos radical de la libertad; pero para Hobbes la libertad del ciudadano adquiere valor sólo en cuanto esté subordinada al supremo valor del orden, para Locke al contrario el orden adquiere valor sólo en cuanto esté

De las dos argumentaciones que Landucci distingue en el *Segundo tratado* "en orden a la deducción del Estado político" considero relevante, para los fines del presente discurso sobre el modelo iusnaturalista, solamente la primera.

[38] Cfr. J. Locke, *Due trattati sul governo*, II, par. 220, pp. 417-418. En el parágrafo 226 la disolución del Estado es hecha coincidir inmediatamente con el retorno al estado de guerra, debido a que es imputada a "los que restablecen la fuerza en oposición a las leyes, ejecutan la acción de *rebelar*, es decir traen de nuevo el estado de guerra" (*op. cit.* p. 423).

subordinado al supremo valor de la libertad —por lo cual la teoría de Hobbes pone a la cabeza una rigurosa doctrina de la obediencia, la teoría de Locke pone a la cabeza una valerosa doctrina de la resistencia. De aquí la neta oposición entre los modelos prescriptivos de Locke y de Hobbes: el proyecto político de Locke, una vez registrado su "modelo unitario" de gobierno civil, indica en dirección anti-absolutista, una meta liberal.

C. También en el sistema de Rousseau —que en términos simples considero articulado en los dos escritos políticos mayores, el *Discurso sobre la desigualdad* y el *Contrato social* —las categorías fundamentales correspondientes a las condiciones "típicas" de la vida práctica son tres, como, y todavía más claramente que, en el sistema de Locke. En su sucesión no es difícil ver, y ya se podía entrever en Locke, una versión laica del esquema teológico de acuerdo con el cual la vicisitud humana es expuesta en los tres momentos de la inocencia (*status naturae integrae*), de la caída (*status naturae lapsae*), de la redención (pero el lugar de la salvación ya no está en la ciudad celestial, sino en la ciudad terrenal). Sin embargo en la tercia de Rousseau a diferencia de la de Locke, el momento negativo o de la *naturaleza corrupta* no precede, sino coincide con el *artificio*, precisamente con la forma de sociedad artificial que Rousseau designa con el nombre tradicional de *sociedad civil*, pero la presenta, cambiando la tradición, como reino de las pasiones y de las luchas entre los intereses egoístas. Es conocido que el concepto de sociedad civil sufre en Rousseau una transformación, por lo que ya no indica primeramente la condición *política* de los hombres asociados, sino ante todo indica el carácter progresivo, refinado, civilizado del vivir social moderno como se encuentra en los pueblos europeos, contrapuesto a la sencillez del modo de vida *natural* de los salvajes. Se puede decir que Rousseau invierte la relación instituida por Hobbes entre civilización y sociedad política: mientras que para

Hobbes a la institución del Estado sigue el desarrollo de la industriosidad humana, para Rousseau la historia de la civilización —a través de la invención y de la perfección de las técnicas y de las artes de un lado, y de otro de la institución de la propiedad privada y de las relaciones de dependencia personal— precede y pone a la cabeza la institución de los estados. La sociedad civil de Rousseau resume en sí misma, por así decirlo, un artificio complejo, primero económico y técnico y finalmente político. Pero el verdadero cambio es otro: en la nueva y más rica acepción registrada en las páginas del *Discurso sobre la desigualdad*, la sociedad civil se contrapone al estado de naturaleza como el producto de un proceso degenerativo, como la corrupción final de la pureza original de la humanidad, en resumidas cuentas como una mala desnaturalización. La oposición natural —artificial que constituye una de las dimensiones esenciales del modelo iusnaturalista no podría ser más tajante, y más aún está presentada con elementos que modifican radicalmente la exaltación de Hobbes del hombre artificial: "Todo está bien cuando sale de las manos del autor de las cosas, todo degenera entre las manos del hombre"[39].

Reconstruyendo el diseño general del sistema de Rousseau, la sociedad civil parece ocupar el segundo y negativo momento, sucesivo a los buenos origenes —la condición simple y feliz del estado de naturaleza— y precedente a la conclusión óptima —la futura república que debe nacer del contrato social— de una historia hipotética del género humano. Aunque se mantenga inalterado el principio oposicional, la deformación de este esquema conceptual con respecto a la dicotomía de Hobbes estado de naturaleza-sociedad civil es bastante acentuada. Sin embargo, también la tercia de Rous-

[39] J. J. Rousseau, *Emilio*, trad, it. de L. De Anna, Florencia, Sansoni, 1967, p. 5.

seau estado de naturaleza-sociedad civil-república puede ser considerada, de la misma manera que la tercia de Locke, como una complicación formal del mismo esquema dicotómico substancial en el cual se ha identificado la estructura básica del modelo iusnaturalista. Mientras que el esquema de Locke muestra una suerte de desdoblamiento del sub-modelo plural, el esquema de Rousseau parece derivar de una especie de desdoblamiento del sub-modelo unitario, por lo cual la misma figura lógica de la "unión artificial" se presenta escindida en las dos formas de la sociedad civil descrita en el *Discurso sobre la desigualdad* y de la república descrita en el *Contrato social.* El mismo Rousseau sugiere explícitamente tal reducción en dos términos fundamentales en un célebre fragmento del *Contrato social:* "El paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio bastante notable. . . si los abusos de esta nueva condición no lo degradasen frecuentemente por debajo de la condición de la que ha salido, él debería bendecir continuamente el instante feliz que lo arrancó para siempre de sus condiciones primitivas y que de un animal estúpido y limitado hizo un ser inteligente y un hombre"[40]. Con todo y esto, si bien Rousseau usa en tal contexto expresiones atenuadas ("los abusos"), no por ello se puede decir que la tercia de Rousseau se desvanezca por sí misma en un esquema dicotómico, como por ciertos aspectos parece desvanecerse la tercia de Locke: bajo todos los aspectos la oposición entre sociedad civil y república aparece irreconciliable, como aquella entre pasiones y razón, entre dominio y libertad. Tan es así que para Rousseau entre estas dos formas de unión artificial no existe paso posible, sino una fractura tajante[41].

[40] J. J. Rousseau, *Il contratto sociale*, trad. it. V. Gerratana, Turín, Einaudi, 1966, p. 29.

[41] Bajo el enfoque de Rousseau no es posible desarrollar la

Por otra parte, precisamente esta fractura sugiere considerar el esquema de Rousseau de acuerdo con otra disposición o figura lógica, diferente de la implícita en la idea de periodizar la historia en tres momentos sucesivos. Esto se debe a que en los textos de Rousseau es literalmente imposible encontrar la huella de una estrategia conceptual *unitaria*, que del estado de naturaleza conduzca a la fundación de la república *pasando a través* de la corrupta sociedad civil. Efectivamente, el punto de partida del *Contrato social* no es la sociedad civil, punto de llegada del *Discurso sobre la desigualdad*, sino una vez más el estado de naturaleza, aunque no siempre definido en modo unívoco[42]. Así, cada uno de los escritos mayores delínea, de acuerdo con la lógica substancialmente dicotómica del modelo

nueva y ecua unión artificial, la república, a partir de su forma presente e inicua, la sociedad civil. No es ni siquiera de esperarse, por lo que deriva de muchos puntos tocados por Rousseau, que la futura república pueda surgir, con un nuevo pacto, de la eventual disolución del estado presente: ahora ya son demasiado corruptos los hombres del gran "mundo". Por ello es que Rousseau no cree posible una auténtica regeneración: en el *Discurso sobre la desigualdad* (p. 187), al final de la célebre nota polémica contra Voltaire, se encuentra un genérico apelo a los "buenos y sabios principios que sabrán prevenir, sanar y mitigar este cúmulo de abusos y de desventuras siempre presurosos a oprimirnos".

[42] Antes del fragmento citado con anterioridad (infra nota 40) el *Contrato social* contiene otra caracterización diferente del estado de naturaleza, precisamente en el capítulo decisivo en el que se definen las condiciones del nuevo pacto: "Imaginemos ahora que los hombres hayan llegado al punto en el que los obstáculos que perjudican su conservación en el estado de naturaleza prevalecen con su resistencia sobre las fuerzas de las que cada uno puede disponer para mantenerse en aquel estado. Tal estado primitivo no puede subsistir ya en esta fase y el género humano perecería, si no cambiasen las condiciones de su existencia" (ed. cit. p. 23). Es evidente que esta representación del estado de naturaleza es bastante cercana a la de Hobbes.

iusnaturalista, un itinerario que va del estado de naturaleza a *una de las dos* formas del estado civil. Con una desconcertante inversión de valores: en el *Discurso sobre la desigualdad* el término positivo es el primero, la buena naturalidad, y el término negativo es el segundo, la mala civilización; mientras que en el *Contrato social* el término positivo es el segundo, la buena civilización, y el término negativo es el primero, la naturalidad limitada y animal. En otras palabras, el recorrido que atraviesa el sistema conceptual de Rousseau está articulado en dos itinerarios distintos: el primero coincide con una estrategia *explicativa* en cuanto se refiere a la sociedad civil presente, de la cual reconoce el origen histórico-hipotético a partir de una imagen ideal del estado de naturaleza; el segundo coincide con una estrategia *prescriptiva* que a partir de una imagen crítica del estado de naturaleza tiende a delinear el proyecto de una sociedad justa[43].

Con ello resulta evidente que subyace en Rousseau alguna incerteza o complicación en el plano axiológico, debido al carácter ambiguo de la antítesis entre naturaleza y civilización. Es cierto que el *proyecto* político de Rousseau destaca la propia e inconfundible fisonomía en el contexto de fuertes contrastes entre las dos formas de estado civil: la última y decisiva antítesis es para Rousseau la que opone el reino de la desigualdad y del dominio al reino de la igualdad y de la libertad.

[43]Se puede agregar que la fisonomía del modelo prescriptivo de Rousseau resulta determinada a través de *dos antítesis:* la república de un lado está contrapuesta al estado de naturaleza (en su aspecto negativo) del que es necesario salir, del otro está contrapuesta a la sociedad civil, en la cual no se debe entrar o mejor dicho, no se debe recaer. En otras palabras el segundo itinerario, o vía de escape de la condición de pluralidad natural, está orientado hacia su meta positiva por el conocimiento de la forma negativa de unión artificial —que precisamente se busca evitar encontrando un nuevo tipo de convención.

7. *Modelo y realidad*

Todo lo que se ha dicho hasta aquí puede ser considerado un puro ejercicio de modelismo. Recapitulando, ante todo se ha buscado distinguir dos especies, práctico-prescriptiva y teórico-descriptiva, del género "modelo" (parágrafo 1) y de identificar tres grados de validez de los modelos teóricos (parágrafo 2); se han comparado dos modelos teóricos, el aristotélico constituido por diversos términos y el hobbesiano dicotómico (parágrafo 3), y de este último se han analizado las tres funciones (parágrafo 4); se ha buscado finalmente delinear dos figuras, formal y substancial, de la misma gran dicotomía iusnaturalista (parágrafo 5), y se han incluido en la dicotomía substancial, como variantes suyas, los tres sistemas conceptuales de Hobbes, Locke y Rousseau (parágrafo 6, A, B, C).

No dudo que algunos, sobre todo entre los históricos confesos e impenitentes de los cuales está sobrepoblado desde siempre nuestro *habitat* cultural, evalúen semejantes ejercicios como entretenimientos para el tiempo libre. Cierto, los modelos no son la realidad; pero no siempre son simples trucos para enmascarar la ignorancia de la realidad, o mejor dicho son trucos, astucias, cuyo valor se mide maquiavélicamente en base al éxito en el tentativo de descifrar la realidad. Desde muchas partes hoy se oye hablar de un retorno al estado de naturaleza para señalar importantes desarrollos de la crisis política de las sociedades avanzadas. Si el llamado al modelo iusnaturalista no es puramente metafórico, entonces es necesario profundizar la reflexión sobre la vía de escape de la crisis que nuestro modelo sugiere: un nuevo contrato social.

Procedencia de los Textos

El Poder y ***el Derecho.*** Texto de la conferencia presentada en el *Palais de l'Athenie* de Ginebra el 4 de diciembre de 1981 con motivo de la entrega a Norberto Bobbio del *Prix Européen de l'Essai 1981*, otorgado por la "Fondation Charles Veillon", el escrito fue publicado por la revista *Nueva antologia*, No. 2142, abril-junio, 1982.

Lugares Clásicos y Perspectivas Contemporáneas Sobre Política y Poder. Introducción al volumen AA. VV. *Ricerche politiche*, a cargo de Michelangelo Bovero, Milán, Il Saggiatore, 1982.

El Modelo Iusnaturalista. Este texto fue presentado por primera vez en la *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1973. Posteriormente fue publicado como parte del libro de Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Società e stato da Hobbes a Marx*, Università degli studi di Torino, 1973.

Política y artificio. Sobre la lógica del modelo iusnaturalista. Este escrito fue publicado en la revista *Materiali filosòfici*, No. 6, 1981.

Indice temático

V

W

Z

Esta obra se terminó de imprimir
en septiembre de 1996, en
Tipográfica Barsa, S.A.
Pino 343, local 71-72
México, D.F.

La edición consta de 1,000 ejemplares